بناءُ المفاهيم
دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

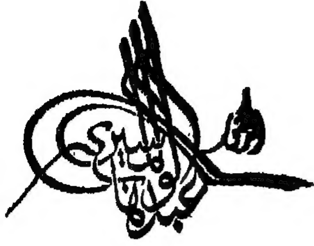
المجلد الأول

إبراهيم البيومى غانم — صلاح إسماعيل عبد الحق
أسامة محمد القفاش — نصر محمد عارف
السيد عمر — هشام أحمد جعفر

إشراف
على جمعة محمد
سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

تقديم
أ.د. طه جابر العلوانى

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
القاهرة
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



بناء المفاهيم

دراسة معرفية ونماذج تطبيقية

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

(سلسلة المفاهيم والمصطلحات ؛ ٤)

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة .

بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية/
إشراف على جمعة محمد ، سيف الدين عبد الفتاح
إسماعيل ؛ تقديم طه جابر العلوانى .
القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٧ .
٢ مج ؛ سم . - (سلسلة المفاهيم والمصطلحات ؛ ٤)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
تدمك : ٥ - ٨٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧
١- المصطلحات أ- على جمعة محمد (إشراف)
ب- سيف الدين عبد الفتاح (إشراف مشارك)
جـ- طه جابر العلوانى (تقديم) د- (السلسلة)

رقم التصنيف : ١٢١ .

رقم الإيداع : ٩٦/١٠٠٥٦ .

المحتويات

تقديم

أ.د. طه جابر العلواني*

قضية "أسلمة المعرفة" تستهدف أول ماتستهدف إعادة تشكيل العقل المسلم، وبدايات الطريق الشاق لإعادة تشكيل العقل المسلم تتمثل بإعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التى يقوم عليها النسق المعرفى الإسلامى، ولتتبين الأهمية الخاصة لهذا العمل المعرفى الخطير وضرورته لابد من الوعى على المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكرية ونواحى القوة والضعف، ومنافذ التغيير فى التركيب الفكرى الذى يعبر عنه المفهوم؛ ذلك لأن "المفهوم" يمثّل خلاصة الأفكار والنظريّات والفلسفات المعرفيّة وأحيانًا نتائج خبرات وتجارب العمل فيه، فى النسق المعرفى الذى يعود إليه وينتمى إلى بنائه الفكرى.

ولذلك فإن تحليل المفاهيم الأساسية لأى فرع أو حقل معرفىّ يعتبر المدخل الأول لتفكيك ذلك الفرع أو الحقل بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيته، ومعرفة مبادئه ومداخله. فالمفاهيم ليست ألفاظًا كسائر الألفاظ، وما هى مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسر بمرادفاتها، أو بما يقرب فى المعنى إليها، بل هى مستودعات كبرى للمعانى والدلالات كثيرا ماتتجاوز البناء اللفظى وتتخطى الجذر اللغوى لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية، وكذلك فإن من العسير جدًا أن يلم بمعانى المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقى برسم أو حدّ على الطريقة الأرسطية. كما أن أنواع الدلالات الثلاثة منطقيـًا، المطابقة، والتضمن، والالتزام لاتستطيع أى منها أن تحيط بدلالة المفهوم كما تحيط بدلالات الألفاظ الأخرى.

وإذا كان المفهوم مغايرا للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية، وإن كان اسماً من حيث الإعراب فإنه مغاير للمصطلح كذلك، فالمصطلح بمثابة الاسم: يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات، لاينازعون فيما اصطلحوا عليه حيث لامشاحة فى الاصطلاح. أمّا "المفهوم" فهو شئ آخر يختلف عن الإسم، ويختلف عن المصطلح. إنه أشبه بوعاء معرفى جامع

---

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ورئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى فيرجينيا.

يحمل من خصائص الكائن الحى أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تاريخ ولادتـه (ويغلـب أن يكون تقريبياً) وصيرورته وتطوره الدلالى ، وما قد يعترضه أثنـاء صيرورتـه مـن عوامـل صحة أو مرض وعمليات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية ؛ ولذلـك كـانت دائـرة المفـاهيم أهم ميادين الصراع الفكرى والثقافي بين الثقافات عـبر التـاريخ وسـتظل كذلـك حتـى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كله .

وأول ماتصاب به الأمم فى أطوار تراجعها الفكرىّ والمعرفى والثقافى مفاهيمها؛ وأول مايتأثر بعمليات الصراع الفكرى والثقافى مفاهيمها كذلك . وأهم الأمراض التى تعترى المفاهيم الميوعة ثم الغموض : فالميوعة تنشأ عن تساهل الأمة فـى مفاهيمـها فقـد تستعير اسمًا أو مصطلحاً من نسق معرفى آخر بطريق القياس القائم علـى توهُّـم التمـاثل والتشابه ، لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادفٍ مساوٍ أو بديلٍ أو مترجم .

وقـد تتناسـى الأمـة خصوصيّاتهـا المعرفيَّـة وتخلـط بـين مـاهو مشـترك إنسـانّى ، كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات وماهو من الخصوصيّات الملّية ، فتتساهل باسـتعارة المفاهيم من غيرها حتـى تفقـد خصوصياتهـا الملّيـة والشـرعيّة والمنهاجيّـة المتعلقـة بهـا . نتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والإرتباك فتتعدد الكلمات التى تستعمل للتعبير عـن مضامين ومعانٍ واحدة فى ظاهر الأمر ، وماهى بواحدة فى الحقيقة والواقع .

وقد يُعبَّر عن معانٍ متعدّدة ومختلطة بألفاظ واحدة فيقع الإجمال والإبهـام وتتـأثر بذلك سائر العمليّات المعرفّية ونظم الخطاب ، خاصة تلك التى تكون الوسيلة الأساسـية فيها الحوار حيث ينقطع التواصـل بين المتحـاورين . ويفقـد الحـوار الفكـرىّ مـبررات وجـوده ، وتُهـدَر فاعليـة عقـول أبنـاء الأمّـة وتفقـد فصائلهـا علـى مختلـف المسـتويات إمكانات الفهم المتبادل ، والحوار المشترك وبناء قواعد التراكم المعرفى ، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلاً عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبـح عـالم الأفكـار فارغ المعنى ، فاقد المضمون وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها ، وتضطر الأمّـة إلى الـتركيز على العـالم الحسـى : عـالم الأشـخاص والأشياء فيهبـط مسـتواها العقلّـى والنفسـىّ وتضطرب شـخصيتها . وأكـثر مـايحدث ذلـك فـى فـترات المقاربـات والمقارنـات بـين ثقافات الأمم الغالبة والأمم المغلوبة . ولذلك علم -الله تعالى- آدم الأسماء كلها تعليماً ليساعده فى مهمة الخلافة العمرانيـة و لم يدعـه إلى نفسـه واجتهـاده فـى سـائر المفـاهيم الأساسية التى تتوقف عليها مهمة الاستخلاف ، ومنهـا الألوهيـة والعبودية والزوجيـة والأبوة والبنوة والأخوَّة وغيرهـا مـن المفـاهيم التى تمثـل حجـر الزاويـة فـى بنـاء النـواة

الاجتماعية التى تتوقف الخلافة عليها ، فإنه لو تُرك وشأنه ليصوغ هذه المفاهيم لاضطرب فيها ، ألا ترى كيف زيَّف الإنسان الغربى "المتحضِّر" مفهوم "العائلة" اليوم ليضمِّنه الدلالة علي امرأتين شاذتين سحاقيّتين اتفقتا على العيش المشترك فى منزل واحد. وكذلك اعتبر متسعًا لرجلين شاذين يفعلان فعل قوم لوط يطلقان على اتفاقهما على السقوط فى حمأة الشذوذ والعيش المشترك معا فى ردغة ذلك الخبال أسرة وعائلة أيضاً ، وكذلك وسَّعوه ليشمل الزانى والزانية اللذين يتفقان على ذلك الفعل الفاحش .

وكما علم آدم الأسماء علم إبراهيم والرسل من بعده المفاهيم الأساسيّة ليعلِّموها الناس، ومنها "النبوّة" و "الرسالة" ، و "التوحيد" و "الشرك" و "العمل الصالح" وغيرها.

كما علّم موسى وعيسى ومحمدًا عليهم الصلاة والسلام جملة من المفاهيم الأخرى حتى تكاملت المفاهيم الأساسية الضرورية على يد خاتم النبيين ﷺ ، والمتتبع لآيات الكتاب الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ يستطيع أن يتبيّن أهميّة المفاهيم ، ومنهاجية بنائها والمداخل المنهاجية لذلك . ومن الأهمية بمكان أن ندرك لماذا ينزل الله -تعالى- قرآنا يتعبّد بتلاوته ليحذّر الناس من استعمال لفظ محتمل لأكثر من معنى فى خطابهم لرسول الله ﷺ، ويأمرهم باستعمال لفظ آخر ليس فيه احتمال : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَتَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَ اسْمَعُواْ وَ لِلكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة:١٠٤] كما أكثر القرآن العظيم من التحذير مما وقعت فيه الأمم السابقة من تحريف الكلم عن مواضعه ، ولّى ألسنتهم بالكتاب وغير ذلك من آفات الخطاب والتلاعب بالمفاهيم .

ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكريّة فى تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التى اخترقت ساحتنا الفكريّة مثل مفاهيم "الجوهر" و "العرض" و "الهيولى" و "العلة" و "الجوهر الفرد" وغيرها فى عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة فى العصر العباسى الأول فلم يحم الأمّة من الوقوع فى حالة الاضطراب الفكرى بل العقيدى أنها كانت سيدة العالم ، وذات الدولة الأولى فيه .

كما أنّ أزمتنا المعاصرة التى لانزال نئنُّ تحت وطأتها ، يعتبر واحدًا من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها ، الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوروبى وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوروبى بأنواعها المختلفة ، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الإسلامية لينصرف إلى الحجاج والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع وإقامة الكيانات

المتصارعة ، والمعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة ، والتراث والحداثة والتقليد والتجديد إلى آخر المنظومة الثنائية التنابذية ، وهكذا شغل العقل المسلم عن البناء المعرفى المنبثق من نموذجه المعرفى ومنهجية المعرفية ، فلم يحقق من كل جهوده تلك تراكما معرفياً ، بل تراجعاً أدّى به إلى الوقوع فى حالة استلاب شبه تام ليتحول إلى إحدى قطع الحديد الدائرة فى المجال المغناطيسى الغربى فاقدا الإحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته وشهادته ووسطيته . وبدأت المفاهيم السائدة تتحول إلى أداة للتضليل والتشتت والتشرذم ، بدلاً من أن تكون أداة معرفة وبيان وإيضاح وجلاء للغموض . كما تحولت المفاهيم السائدة فى ظل ذلك التداخل والتشابك العجيب الذى حدث فى الساحة المعرفية العربية بالذات بين الوافد الدخيل والموروث المترسب من وسيلة تعبير عن الذات والهويّة إلى وسيلة للانفكاك عن الهويّة دون حصول على بديل لها، وتذبذب فى الانتماء واختلاط فى الانتساب .

وحين تكرست الاختلافات فى داخل الأمة وتحول الناس إلى معسكرات متحاربة صارت المفاهيم الوافدة – بحد ذاتها– هدفاً ومقصداً لبعض الفصائل يستحق أن يفرض على الفصائل الأخرى ، ولو بالقوة ، ومع أنه كان هناك وعى لا بأس به بأن هذه المفاهيم تستبطن فى ثناياها أهداف ومقاصد الثقافات المجلوبة وتستتبعها إلا أنه كان هناك إصراراً بنفس القدر على فرضها على الساحة الفكرية العربية حتى لو أدت إلى مسخ وتشويه أهداف ومقاصد هذه الأمة . وعوملت الأمة على أنها طفل مريض جاهل من مصلحته أن يجبر على تناول الدواء المر حسب زعمهم . وانخدعت "جماهير النخبة" ببريق الألفاظ وغفلت عن كون هذه الألفاظ تعبيراً عن مفاهيم ومضامين لايمكن استيرادها وأن البناء الثقافى والعمرانى الحضارى على مستوى الأمة لايركب تركيبا ولاتقليد فيه فإما أن يوجد فى الأمة العقل المبدع المجتهد أو تظل أبد الدهر بين الحفر .

وربما كان من أسباب انخداع "جماهير النخبة" وإقبالها على استيراد المفاهيم ومحاولة فرضها ما لاحظته لعناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنت أنه يمكن أن يشكل دافعاً إيجابياً فى إيقاظ الأمة وتحريكها ولكن ها نحن بعد مايقرب من قرنين من هذه المحاولات مازدنا إلاّ تراجعاً، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمة لايمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسية ، بل لابد من تنامى وعيها تنامياً ذاتياً ، وإطلاق طاقاتها ، وتفجير الكامن من قدراتها ، وعلاج أوجه القصور المختلفة فى فكرها وإزالة العوائق كلها من أمامها لتتحرك الأمة – بمجموعها – ويتحرك إنسانها بمجموعة وبكل طاقاته لتحقيق الأهداف والمقاصد القائمة على نموذجه

ومنهجيته ، والمنسجمة مع ثقافته وفلسفة وجوده وبنيانه العقلى والنفسى وقاعدته الاعتقادية ومنطلقاته الفكرية . أما أن تستورد له المفاهيم وتجلب له الأيديولوجيات ، ويعمل على إعادة تشكيله بالقوة عقليا ونفسيا ليستجيب لهذه الوافدات فإن ذلك يؤدى إلى تفتيت المجتمعات وتحويلها إلى أجزاء متصارعة ؛ وذلك ماحدث على المستوى العربى والإسلامى . ولنتبين مصداقية هذا ، لنلاحظ مفهوم **"الدين"** – على سبيل المثال– وماحدث له بعد عملية غزو المفاهيم المجلوبة : إن أمتنا قد ارتبط وجودها بالدين الإسلامى بالذات فقد مثّل الإسلام لهذه الأمة جوهر حضارتها ، ومنبع ثقافتها ، ومحدد وجهتها ، وموجه مسيرتها نحو غاياتها وأهدافها وصار بالنسبة للمسلم دينا وبالنسبة للعربى غير المسلم تراثا وثقافة وتقاليد . إلا أن المفاهيم التى شاع تداولها – بعد سيادة النموذج المعرفى العلمانى– وجرى استنباتها فى البيئة العربية جعلت من الدين متغيرا تابعا للمفاهيم الفكرية المجلوبة تارةً ، وجزءًا من المكون القومى تارة ثانية ، وعقبة فى طريق التقدم تارةً ثالثة ، ومانعاً من التطور تارةً أخرى . وهو – فى الوقت نفسه– لدى جماهير الأمة جوهر وجودها . وبذلك وضع العقل العربى المسلم بين خيارين : خيار الحفاظ على دينه وذلك يعنى – لدى ذلك الاتجاه– استمرار التخلف والركود والجمود!! أو تجاوزه أو تعديله أو تكييفه بحيث يتوافق مع الثقافة المجلوبة التى تمثل المفاهيم السائدة . وعلى الرغم من المحاولات الجادة التى بذلت قديماً وحديثاً للوصول إلى حالة "التجديد الإسلامى" فى إطار النسق المعرفى الإسلامى ذاته إلا أن بيئة "الملأ والنخبة" والأطر الثقافية والإعلامية كانت ترفض بإصرار إعطاء أية فرص من هذا النوع، وتصر على السير فى اتجاه الاستبدال المفاهيمى والتغيير الفكرى والتقليد للآخر ومتابعته على سائر المستويات ولم تستثن من ذلك حتى مفهوم **"الدين"** نفسه الذى فُرّغ من مضامينه الإسلامية ليشحن ويملأ بكل المعانى والدلالات النابعة من التجربة الأوروبية مع المسيحية النصرانية لا على المستوى الكلّى **(الدين)** فقط بل على مستوى شبكة المفاهيم الفرعية الدائرة حوله مثل **"الوحى"** و **"النبوة"** و **"الدنيا"** و **"الآخرة"** و **"العبادة"** وغيرها كذلك .

وإدراكا منّا لخطورة هذه القضية المعرفية ومحوريتها فى إحداث أية نقلة نوعية فى العقل المسلم فقد أولاها **المعهد العالمى للفكر الإسلامى** عناية خاصة وبدأ منذ سنوات بتشكيل فريق بحث بالقاهرة للعمل فى مشروع علمى لتتبع المفاهيم الأساسية فى فكرنا الإسلامى ومعرفة ما أصابها وما اعتراها وكيفية القيام بعملية تأصيلها وإعادة النقاء والصفاء إليها . وكلف الفريق – فى الوقت نفسه– بتتبع المفاهيم السائدة فى بيئتنا الفكرية المعاصرة ، وبناء ما يمكن اعتباره سيرة ذاتية كاملة لكل مفهوم تبين نشأته ،

وكيفية بنائه ، وتاريخ دخوله إلى مجالنا الفكرى وكيفية ذلك وماهى آثار ونتائج تداوله سلباً وإيجاباً وماهو السبيل لتأصيله أو استبداله إذا كان لابد من الاستبدال وكيف يتم ذلك وقد استمر العمل فى هذا المشروع منذ ١٩٨٨ حتى نهاية ١٩٩٥ وانقسم إلى محورين أساسيين :

أولها : يركز على الأبعاد النظرية والفلسفية الكامنة خلف عملية بناء المفاهيم وتفكيكها .

ثانيها : تطبيقى يتناول نماذج متعددة من المفاهيم ويقوم بإعادة بنائها بعد تفكيكها وقد أثمر المشروع فى نهايته بمجلدين يمثلان خطوة أساسية فى فهم المفاهيم وتحليلها وتفكيكها وإعادة بنائها على أسس معرفية مؤصلة فى النسق المعرفى الإسلامى .

ولعل هذا العمل يمثل نموذجاً به يقتدى ومنه يتم الإنطلاق لتوسيع دائرة البحث فى المفاهيم حتى تشمل مجمل المفاهيم الأساسية والفرعية السائدة فى بيئتنا الثقافية والفكرية .

والمعهد إذ يقدم هذا العمل لباحثى الأمة وعلمائها يبتغى من وراء ذلك أن تنطلق الجهود فى هذا المجال الهام حتى تحقق فيه تمام الكفاية من خلال إعادة تنقية عالم المفاهيم المتداول فى حياتنا الفكرية ليمثل ذلك بداية سليمة لتحقيق "الأسلمة" فى العلوم والمعارف والثقافات .

نسأل الله أن ينفع بهذا العمل الباحثين وأن يوفقهم لفهمه ونقده والانطلاق منه وتجاوزه بعد ذلك .

مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات

د. على جمعة

أولاً : تحديد المشكلة وتصورها :

١ - لقد اطلعنا على دين الإسلام المنقول إلينا عبر العصور عن النبى محمد ﷺ ، من مصادره الكتاب والسنة ، واطلعنا أيضاً على فهم المسلمين فيما اتفقوا عليه - لهذا الدين، وفهمنا من ذلك صورة معينة مرضية ، ثم رأينا أن هناك تحولاً شديداً عن ذلك الدين بهذا المفهوم الموروث والذى ارتضيناه وهذا التحول شاع فى حياتنا الثقافية وبين جمهور المثقفين ، ورأينا تصورًا آخر ودعوى أخرى لنيل السعادة فى الدنيا ، والتمكن فى الأرض ، وكلما اطلعنا على دين الله وجدناه بالمعنى الموروث أقرب إلى الواقع وأشد ثباتاً لتحقيق سعادة الدارين الدنيا والآخرة .

٢ - فالإسلام عقيدة ينبثق عنها نظام ، والعقيدة إدراك جازم ثابت والعقيدة الصحيحة مطابقة للواقع عن دليل وبرهان ، وترى العقيدة الإسلامية أن هذا الكون مخلوق لله تعالى ، وأن الله قد أرسل الرسل وأنزل الكتب عن طريق الوحى لإرشاد العباد لما خلقهم له ، وأنه سبحانه قد خلق الخلق لأمرين :-

أ- لعبادته ب- وعمارة الأرض

وأنزل لهم شريعة يلتزمون بها ومنهاجا يسيرون على هديه لتحقيق هذين الهدفين، وختم الرسالة بالنبى محمد بن عبد الله ﷺ ، (فالله يأمر وينهى والعبد يطيع ويلتزم) هذه هى صورة الكون ، والتى أخبر الله عن كل ما فيه أنه مسخر للإنسان فقال : ﴿**وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه**﴾ (١٣- الجاثية) .

٣- أما صورة الإنسان : فهو مخلوق له جسد وله نفس وهناك صلة بينهما ، ووضع الإسلام للإنسان ما يناسب تركيبه الجسدى من أنواع المآكل والمشارب والبيئات والعلاقات فحرم عليه ما يذهب العقل من خمر أو مخدر وما هو خبيث قال تعالى : ﴿**ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾ (١٥٧- الأعراف) وقال رسول الله ﷺ « من لا يشكر للناس لا يشكر لله» وقال تعالى ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾ وقال رسول الله ﷺ : « من لا يرحم لا يرحم» ، « إن الله يحب من أحدكم إذا عمل عملا أن يتقنه» ، «أحب الأعمال لله أدومها وإن قل» . فى غير ما آية وحديث تعالج تنظيم تلك الحياة .

٤ - ويرى الإسلام بمفهومه الموروث أن الإنسان ذو فطرة خيرة وأن الشر أمر طارئ عليه ، فهو يولد سويا فى نفسيته كما خلق سويا معتدلا فى جسده .

قال تعالى : ﴿**لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم**﴾ وقال : ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ (الروم ٣٠) قال ابن كثير فى تفسيره ونفس وما سواها أى خلقها سوية مستقيمة على الفطرة ويصف ابن القيم الإنسان فى تفسيره (ص٣٧٤) قال: (قلبه مضئ يكاد يعرف الحق بفطرته وعقله ولكن لا مادة له من نفسه فجاءت مادة الوحى فباشرت قلبه وخالطت بشاشته فازداد نوراً بالوحى على نوره الذى فطره الله تعالى عليه ، فاجتمع له نور الوحى إلى نور الفطرة ، نور على نور ، فيكاد ينطق بالحق وإن لم يسمع فيه أثراً ، ثم يسمع مطابقاً لما شهدت به فطرته فيكون نورا على نور) .

٥- والخير الذى فطر عليه الإنسان هو :

أ- السلامة من العيوب .

ب- الاعتراف بعبودية الإنسان لخالق واحد .

جـ- أصول القيم الأخلاقية فهو يعرف أن الشكر خير محمود وأن الجحود شر مذموم .

د- أصول المعرفة العقلية : يعلم أن الأثر يدل على المؤثر وأن الكل أكبر من الجزء وأن التناقض باطل .

هـ- أصول القيم الجمالية كحب الجمال والنظافة والنظام والخير والقوة.......إلخ .

ز- الغرائز والحاجات التى تدفع الإنسان إلى حفظ النفس والنوع بالأكل والشرب والسكن واللباس والتزواج .

ح- القدرة على العمل والتفكير والإبداع والاختيار .

٦- فمعنى الفطرة أن الله صاغ الإنسان وكونه وركبه بحيث لا يصلح له إلا الخير ، وأن الله جعل معرفة ذلك مركوزة فى نفس الإنسان لا يحتاج إلى من يعلمه ذلك من خارجه وإن كان العلم الخارجى يزيده قوة .

ومع ذلك فالإنسان له إرادة يستطيع أن يسير فى طريق الخير أو الشر إن شاء فيسعد أو يشقى .

٧- وطبقا لهذه الصورة للإنسان فى هذا الكون ، ولأهدافه المطلوب تحقيقها (العبادة والعمران) فإن تعليم الإنسان ونقل المعرفة منه وإليه - وكما هو مفهوم من مصادر الشريعة وما عليه المحققون من علماء المسلمين - يجب أن يكون فى إطار معرفى محدد ، مصادره الوحى والوجود .

٨- أما الوحى فهو خطاب الله تعالى للبشر ، وهذا الخطاب مدلول عليه بالقرآن الكريم ، وهو كتاب الله المنقول إلينا بالتواتر بين دفتى المصحف المتعبد بتلاوته وبسنة رسوله وهى ما صح عنه عن طريق الرواية بصحة الأسانيد ، وثقة الرواة الناقلين، وبصحة معناه بحيث لا يتعارض مع غيره من أصول الشرع المنقولة المستقرة .

٩- أما الوجود ففرق العلماء والمفكرون بين الواقع وبين نفس الأمر فالواقع هو ما يدرك بالحواس البشرية ، والملاحظ أنه ثابت عبر الأزمان فمازال الماء سائلا لطيفا يسبب الرى وتقبله الفطرة للطهارة والاستعمال ، وما زالت الشمس ترى تسير فى السماء من المشرق إلى المغرب ، وهكذا . ومن الملاحظ أن الوحى وهو يخاطب الجميع يخاطبهم طبقا للواقع أى ما تدركه الحواس البشرية من غير واسطة بل يبنى أحكامه على ذلك ولا يعارض ولا ينهى عن معرفة نفس الأمر .

أما نفس الأمر فهو مختلف وغير ثابت ، فالمقصود بنفس الأمر ما وراء الحواس البشرية، أى الحياة المجهرية سواء الميكرسكوبية أو التليسكوبية ، فإن نقطة الماء تحت الميكرسكوب ستظهر بما فيها من آلاف أو ملايين البكتريا بما تعافه النفس البشرية أن تقدم على شربه لو اطلع عليه عموم الناس . والقمر الذى تغنى بجماله وبهائه الشعراء سطح مخربش قبيح تحت نظر التليسكوب ، وهذه الصورة للماء والقمر ليست نهاية المطاف فإن ذرة الأيدروجين فيها نواة واليكترون يسير حولها والنواة لها مكونات وهكذا فإن الحقيقة التى عند الله فى وجوده يكتشف الإنسان كل يوم منها بقدر لا يحيط بها فإن قلنا إن نفس الأمر هو ما عند الله فإن الطريق ما بين الواقع المشاهد المحسوس بالحواس البشرية وبين نفس الأمر سيمر الإنسان فيه من مرحلة إلى مرحلة ومن اطلاع إلى اطلاع **﴿وفوق كل ذى علم عليم﴾** .

١٠- ومن هنا كان لابد للقيم الأخلاقية والاجتماعية أن تكون أقرب إلى الواقع المعاش الذى يتعامل منه الإنسان لا مع ما أدركه من نفس الأمر ، وكان لابد أن تكون معرفة الإنسان مقيدة بالوحى والوجود معا ، فالوحى يرشد إلى خير نظام لأنه صادر من عليم بنفس الأمر دون أن يجعل نفس الأمر موضوعا ينتظره المفكرون .ولقد أخطأت الفلسفة الغربية حينما انهارت أمام نفس الأمر وتشككت فى قدراتها فى القرن التاسع عشر حتى لم يبق للحقائق معنى ولا ثبات ، فالحق أن الواقع حقيقة ثابتة وأن الطريق إلى معرفة نفس الأمر هو المتغير .

١١- ولقد أخطأت فرق من المسلمين حينما تمسكوا بظاهر الوحى وأنكروا جهة الوجود وأنكروا نفس الأمر لمخالفته لظاهر الوحى بزعمهم كمن أنكروا دوران الأرض لنصوص تصرح بجريان الشمس **﴿والشمس تجرى لمستقر لها﴾** .

كما أخطأ من المسلمين من أنكر الوحى أو تأوله أوشك فيه أو كفر به فارتد ، حينما أيد الوجود والسعى فى طريق نفس الأمر عند التعارض الظاهرى حيث لم يلتفت إلى الفرق بين الأمرين .

١٢- واللغة الموروثة إنما وضعت لبيان الواقع لا لبيان نفس الأمر ، بل إن نفس الأمر قد لا تحتمله ألفاظ اللغة فيلجأ إلى الرمز ، أو إلى ألفاظ مولدة هى عبارة عن اختصارات لكلمات كثيرة .

١٣- والوضع : والوضع هو جعل اللفظ بازاء المعنى والواضع والجاعل قد تكون اللغة أو الشرع أو أهل العرف العام أو أهل العرف الخاص .

١٤- واختلف المفكرون المسلمون فى نشأة اللغة وأصلها ، فذهب فريق إلى أنه وضع إلهى ، وأن الله علم آدم الأسماء كلها ، وفريق آخر إلى أنهم البشر ، وثالث إلى أن أصول الكلمات من الله والتفريع والاشتقاق قام به البشر بعد معرفة القانون الكلى كان ما على وزن فاعل فى اللغة العربية يفيد من قام بالفعل ، كالضارب والشارب ، وتوقف فريق رابع لأن هذا المبحث لم يقم عليه دليل لا من الوحى ولا من التاريخ عندهم ، والأكثر على الرأى الأول ، ودليله ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ وأن هناك ألفاظاً ألفاظ مثل لفظ الجلالة (الله) لا يمكن للبشر وضعه بازاء معناه حيث أنه خارج عن الحس ، ويمكن وضع إله لما نظروا عليه من وجود إله للعالم ولكن كلمة (الله) غير كلمة (إله) فهى علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد و لم يتسم به غيره مما يدل على أن ذلك الوضع من خارج البشر إلى آخر أدلتهم .

١٥- والشرع يأتى وينقل اللفظ من معناه اللغوى إلى معنى آخر يريده فيصبح للكلمة معنى فى اللغة ومعنى فى الشرع فالصلاة معناها العطف لغة . وجاء الشارع ليجعل معناها أفعال مخصوصة تبدأ بالتكبير وتنتهى بالتسليم لعبادة الله ، والعطف الذى هو معناها فى اللغة يؤخذ منه معنى الثانى فسمى الفرس الثانى فى السباق مصلى ، وأخذ منه معنى الدعاء فالصلاة فى اللغة الدعاء لأن الداعى وهو طرف من الأطراف يدعو وينتظر الإجابة من الطرف الآخر .

١٦- وأهل العرف العام قد يستقر عندهم معنى للكلمة هو أخص من معناها فى اللغة وهذا يسميه أهل النحو العلم بالغلبة ، وهو أن يكون للفظ عموم بحسب الوضع اللغوى فيعرض له خصوص بحسب الاستعمال ، فكلمة عقبة أو مدينة تستعمل فى اللغة لأى عائق فى الطريق أو لأى تجمع سكنى ، وغلب عند أهل العرف العام تسمية المكان المخصوصى

بالبحر الأحمر عقبة أو عند إطلاق المدينة ينصرف الذهن إلى المدينة المنورة بالحجاز والدابة فى اللغة لكل ما يدب على الأرض وفى الاستعمال أصبحت للفرس والحمار خاصة .

وقد يستعمل أهل العرف العام والمقصود بهم عموم الناس فى بلد معين لفظة لغوية فى غير معناها أصلا ، فيصبح إطلاقها فى اصطلاح المخاطبين يعنى ذلك المعنى ، لا المعنى المعجمى مثل كلمة (دبوس) وهى لغة (آلة من أدوات الحرب) التى شاع استعمالها فى (المشبك) فى العرف العام .

١٧- ومن الملاحظ أن وضع العرف العام للألفاظ بازاء المعانى إنما هو قليل محصور من الكلمات ، وإلا لو كثر وزاد زيادة كبيرة لانقطع التفاهم بالكلية بين متعلم العربية وبين عموم الناس ، وهذا خلاف الواقع المشاهد على أن كثيرا من صعوبة الفهم بينهما ترجع إلى استحداث معان جديدة لألفاظ لها معان أخرى فى اللغة الأم .

١٨- وأهل العرف الخاص هم الكاتبون والباحثون فى العلوم المختلفة ، وأهل كل فن أو علم لهم وضع مستقل للألفاظ بازاء المعانى ، وهو ما يسمى بالمصطلح ولابد لهذا المصطلح :-

أ- أن يكون شائعا بين أهل الفن الواحد شيوعاً تاماً .

ب- أن يكون مقبولاً داخل العلم .

ومن هنا قالوا لا مشاحة فى الاصطلاح يعنى أن الألفاظ قوالب للمعانى والهدف منها نقل الأفكار من ذهن المتكلم أو الكاتب إلى ذهن السامع أو القارئ وما دام اللفظ المعين أياً كان موضوعاً بازاء معنى معين فى فن معين ولا يستعمل إلا داخل هذا الفن فلا بأس باستعماله .

ثانياً : المدخل النظرى

١- يحسن للباحث فى وضع مسألة المصطلحات بازاء المفاهيم ، ومدى مطابقتها لإطارها المرجعى أن يلم بشئ من طريقة المواضعة وإنشاء المصطلح .

٢- لقد وضع عضد الدين الايجى رسالته فى علم الوضع فكان بذلك أول من أفرد هذا المعنى بالتأليف حتى صار فرعاً من فروع علم اللغة والوضع هو : جعل اللفظ بازاء المعنى .

٣- وتقاسيم الوضع ثلاثة :-

أ- من جهة نفس الوضع ينقسم إلى قسمين :

(تحقيقى) وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى للدلالة عليه بنفسه أى من غير علاقة ولا قرينة ، وهو ما يسمى بالحقيقة عند البلاغيين . فالحقيقة عندهم هى استعمال اللفظ فيما وضع له أولا فى اصطلاح التخاطب فاستعمال كلمة (دين) فى معناه الذى وضع له فى الشرع وهو وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات هذا الاستعمال حقيقة ، لأن وضعه لهذا المعنى تحقيقى .

(تأويلى) وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى للدلالة عليه بواسطة العلاقة والقرينة ، مثل المجاز حيث عرفوه بأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً فى اصطلاح التخاطب ، فاستعمال كلمة الدين فى العبادات والشعائر فقط استعمال مجازى لأن وضعه لهذا المعنى تأويلى .

ب- من جهة اللفظ الموضوع ينقسم إلى :-

مشخص : وهو ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظ بخصوصه فاللفظ شخصى سواء أكان المعنى كذلك كوضع (زيد) اسم لشخص معين ، أو كان المعنى كلياً كوضع "إنسان" بإزاء الحيوان الناطق (فلا علاقة بين شخصية اللفظ وشخصية المعنى هنا . فالتشخص هو للفظ وليس للمعنى لأنه قد يكون كليا) .

نوعى : وهو ألا يكون اللفظ الموضوع ملاحظا بخصوصه وعلى ذلك فهو يمثل قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كثيرة مثل كل لفظ على هيئة (فاعل) يدل فى العربية على من قام بالفعل و(مفعول) يدل على من وقع عليه الفعل وهكذا فهو يشمل المجازات .

جـ- ومن جهة الواضع عند الواضع :

خاص : والموضوع له خاص أيضاً وهو وضع أعلام الأشخاص كزيد وعمرو ، أو أعلام الأجناس كأسامة علم على الأسد ، والوضع الخاص لموضوع خاص يتعقل الواضع موضوعا له بخصوصه وشخصه ثم يضع بإزائه اللفظ .

والموضوع له قد يكون موجودا فعلا أو تقديرا أو فى الذهن فقط .

عام : والموضوع له عام أيضاً وهو أن يلاحظ الواضع معنى كليا ثم يضع بإزائه لفظا كوضع إنسان ورجل وقام وضرب ، بإزاء معانيها ، وكوضع لفظة العلم بإزاء كل إدراك جازم[1] .

٤- اللفظ بالنسبة إلى مدلوله قد يكون كليا أو جزئيا ، فالكلى ما لا يمنع نفس

---

(١) راجع فى الوضع : رسالة فى الوضع - على محمد النجار ، مصر . دون تاريخ .خلاصة علم الوضع يوسف الدجوى ، مصر ، ١٩٢٠ .

تصور معناه من وقوع الشركة فيه والجزئى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه والكلى إما أن يدل على حدث أو ذات أو مركب منهما أو ملحق بذلك .

- فما يدل على الحدث يسمى مصدرا كالعدل والظلم .

- وما يدل على الذات يسمى اسم جنس كالإنسان .

- والمركب منهما يسمى المشتق من الأسماء .

- وما يلحق به يسمى الفعل وهو مشتمل على حدث وزمان ونسبة بينهما مثل (ذهب).

٥- المشتق إما فعل أو غير الفعل ، وغير الفعل يدل على ذات وحدث ونسبة بينهما يقصد بها ربط ذلك الحدث بتلك الذات ، وأعنى بالذات هنا ما يشمل المكان والزمان حتى يدخل اسم المكان واسم الزمان .

والواضع للمشتق بإزاء معناه يلاحظ مادته وهيئته . أما المادة فهى عبارة عن الحروف بغض النظر عن ترتيبها أو حركاتها وسكناتها فهى كالمادة الخام ، وأما الهيئة فهى عبارة عن ذلك الترتيب وتلك الحركات والسكنات .

٦- ثم إن الواضع قد يكون هو واضع اللغة فيقال معنى هذه اللفظة فى اللغة كذا أى وضعها واضع اللغة بإزاء هذا المعنى ، وقد يكون الشرع فيقال معناها شرعا كذا ، وقد يكون العرف إما العام فيقال عرفا كذا أو عرف أهل فن أو علم أو حرفة أو مهنة معينة وهذا ما يدعى (الاصطلاح) فيقال فى الاصطلاح (كذا) فلابد من تحديد أهل ذلك الاصطلاح[1].

٧- ويمكن أن نعرف أى العلوم سواء أكان تجريبيا أو اجتماعيا عن طريق التكلم عن قواعده ، أو عن الملكة التى هى كيفية راسخة فى النفس بها تدرك النفس الجزئيات فى ذلك العلم ، عن طريقة الإدراك الذى هو حصول لصورة مسألة من مسائل العلم فى الذهن ومن الملاحظ أن القواعد تصورها لا يحتاج إلى عالم أما الملكة والإدراك فيحتاج إلى عالم بالفن المعرف ، وهذا التنوع لا يمثل آراء مختلفة بل يمثل اختيارات ممكنة.

- وعلى ذلك فإن هناك فرقا يمكن إدراكه بين العلم باعتباره قواعد وبين العالم المتخصص فى هذا الفن أو ذاك ، ومصطلحات كل علم إنما يحددها المشتغلون فيه ، وهؤلاء

---

(١) راجع عنقود الزواهر مولانا عبد الرحيم ، طبع مصر حجر قديما .

المشتغلون قد تكون لهم مدارس مختلفة ومشارب متنوعة يختلف بموجبها معالجتهم لكل علم أوفن ، بل قد يختلفون في المصطلحات الأساسية أو في مسائل الفن أو مداخل العلم . والذى يجعلهم جميعاً من أهل علم أو فن معين وليس فنون متعددة بتعدد مشاربهم هو ما يسمى (بموضوع العلم) وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، فموضوع علم الطب هو جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض وعلى ذلك تتكون مسائل الطب فى صورة مفيدة فيها جسم الإنسان من ناحية الصحة أو المرض مبتدأ وما توصل إليه العلم وأهل الفن خبر فيقال جسم الإنسان يمرض بكذا إن حدث كذا ويصح من كذا إن أخذ كذا .....إلخ . وباتحاد موضوع العلم يطلق عليه اسما معينا .

٨- وشروط وضع المصطلح بإزاء المعنى فى فن من فنون العلم يمكن تلخيصها فيما يلى :

أ- وجود ثمة علاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى وإلا وصلنا إلى قضية الرمز، والاصطلاح بالرمز أمر آخر غير الاصطلاح باللفظ ، ونحن هنا فى بحثنا نعالج أموراً حول الأخير وليس الأول . فهناك علاقة بين معنى مصطلح السلطة فى معناها اللغوى ومعناها السياسى أو بين القياس فى معناه اللغوى ومعناه الأصولى وهكذا .

ب- أن يقره فريق من العلماء من أهل ذلك العلم ليصبح مقبولا كمصطلح قبولا عاما ، وقبل إقراره إنما هو اقتراح مصطلح .

جـ- أن يتعلق معناه الجديد بموضوع العلم الموضوع هو فيه ، وإلا فإنه يكون مستعارا من علم آخر ، وحينئذ فهو من المفاهيم الرحالة .

٩- كذلك فيتعلق بتلك المسألة قولهم لا مشاحة فى الاصطلاح أى لا منازعة لأنه هناك فرق بين الخلاف اللفظى بين فريقين وهو الذى لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لقال به . فالمعنى واحد والخلاف راجع للفظ ، وعلى هذا لا يترتب على الخلاف اللفظى أثر ، وبين الخلاف المعنوى ، والذى لو اطلع كل فريق على معنى ما يقوله الآخر لم يقل به فيترتب على ذلك الخلاف أثر . فالخلاف اللفظى يقال فيه إنه لا مشاحة فى الاصطلاح .

وعلى هذا فينبغى أن يحصر استعمال المصطلح داخل العلم ، ولا يجوز أن يخرج عن قاعة التباحث والتدارس إلى جمهور الناس ، لأن اختلاف جمهور الخطاب من المتعلمين إلى العوام يؤدى إلى فوضى فى الاستعمال ، واضطراب وتلبيس فى نقل المفاهيم ورسوخها ثم عملها وترتب الآثار عليها . ومن ثم يكون هناك مشاحة فى مضمون ذلك المصطلح حيث تغيرت رسالته من التباحث المتخصص بين أهل علم بعينه إلى العمل على نشر مضمون المنطلق من إطار مرجعى معين لفاعلية ملاحظات مثال ذلك لفظه العلم التى عنى بها ما قام

على الحس والتجربة وجعلوه الطريق الوحيد لحدوث اليقين ، فنشأ عن هذا أن قضية الألوهية خارج نطاق العلم بهذا المفهوم فهى غير علمية على ما فى غير علمية من ظلال توحى بضدها وهو الجهل أو جهلية ، كما تصبح المسألة راجعة للوجدان فمن أراد الاعتماد على تجربته مع الله فليؤمن . ومن لم تكن له تجربة فليكفر ، ونبنى على ذلك أن تصبح الدعوة إلى الله والإيمان به مستحيلة حيث تحول الأمر إلى وجدانيات والوجدان لا يقام عليه دليل ، وحيث أصبح الأمر ظنيا ولا سبيل للقطع فيه فلنترك على زعمهم الأمور خالية من تلك القضية .

١٠- ويتعلق بمسألة المصطلح عملية الحد أو التعريف التى ذكرها المناطقة الصوريون وسموها القول الشارح وجعلوه يتوصل به إلى توصيل معنى المفرد إلى ذهن المخاطب من أقرب طريق ، ووضعوا له شروطا وأقساما وتكلموا لضبطه على الكلى والجزئى ، وعلى الصورة القائمة للشئ فى الذهن وعلى ما يصدق عليها فى خارج الذهن مما يجعل مقدمة المنطق العربى مهمة التلخيص لهذا البحث ومهمة الحضور فى ذهن المهتم بمسألة المفاهيم[١] .

١١- فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى فى ذهنه إلى المخاطب من دارسى نفس الفن ثم إنه من الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك . كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالى وهذا شائع فى كل العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية .

١٢- وتختلف معانى المصطلح الواحد أيضاً بين العلوم المختلفة ، وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع تعنى فى علم الحديث القول المكذوب المنسوب إلى قائله زوراً فى حين تعنى فى المنطق ما عليه الحمل فى حين تعنى فى مداخل العلوم معنى يقارب هذا وهو ما يتكلم العلم عن عوارضه الذاتية .

١٣- أما عملية انتقال المفهوم أو نقله من الاستعمال التخصصى ومجال الجماعة العلمية إلى مخاطبة عموم الناس فيكتنفها شئ من الخطورة ، حيث يأخذ اللفظ الواحد معان شتى ، طبقا لمستويات الخطاب وجمهوره ، وبدلا من عملية الوضع المنظم التى كان ينبغى أن تتم داخل قاعات البحث لتحقيق هدف توصيل المعلومات وقيام العلم بدوره نرى عملية أخرى يمكن أن نسميها الخط المفهومى ونعنى أن يفسر كل مخاطب المصطلح الواصل إليه عبر الصحافة وأخوتها من وسائل الاتصال تفسيرا عشوائيا ، فيصبح للمصطلح الواحد أكثر من مفهوم ، وحينئذ تظهر المشاحة والمنازعة ، حيث إن هذا يسبب الخطأ فى الاستعمال

---

(١) المنطق الصورى د. على سامى النشار ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ، المنطق الوضعى د. زكى نجيب محمود ، مجلدان - مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥١ .

طبقا للخطأ الحاصل فى ذهن المستعمل ، لذا فهو يحمل فى طياته تلبيسا خطيرا .

أما خطأ الاستعمال هذا فهو بالمقارنة بين الواقع وما قام بالذهن كما لو رأى شخص شيئا فظنه حجرا فسماه به ، فإطلاق الحجر على مدلوله القائم بالذهن صحيحا وإن كان الشئ الخارجى فى الواقع ليس حجرا ، فإن تبين له أنه طائر سماه به فإن تأكد أنه إنسان أطلق عليه هذا ، فهذه الإطلاقات كذب لمخالفتها للواقع ونفس الأمر على أنها صحيحة بالنسبة لما قام بذهنه من صور[1] ، ولذا نبه علماء الإسلام إلى أن من المصطلحات ما لا يذكر إلا وسط الجماعة العلمية[2].

١٤- هذا الفصل بين قاعة البحث أو الجماعة العلمية وبين عموم الناس وعوامهم كان فى العصور السابقة منضبطاً ، ولكن بعد تطور وسائل المواصلات الشديد وظهور الطباعة أصبح صوت الدارسين داخل قاعات البحث مسموعا عند عموم الناس وزال الحاجز الذى بينهما فألقى هذا عبئا جديدا على الواضع حيث ينبغى أن يراعى فى عملية الوضع ثقافة الأمة وإطارها المرجعى ، فلم تعد المسألة قاصرة على الجماعة العلمية بل أصبحت تلك المفاهيم شائعة وسط عموم الناس، بل تدهور الحال وأعطى للعموم حق وشرعية الوضع ، وأصبح للمصطلح عشرات بل مئات التعريفات ، فوصلنا إلى رطانة غير مفهومة بين الباحثين، فكرّ هذا على جواز الاختلاف بالبطلان وأصبح الذى معه الحق ويؤيده العلم وما ينبغى أن يكون عليه الأمر هو من دعاك إلى قيم دينه وثقافته، ومن خرج عن هذا الإطار إنما هو تلاعب بالعلم مضر بالحياة الثقافية ومفسد لها .

ولقد تدهور الحال أكثر عندما خرجت جماعة من المثقفين بدعوى أن يكون لكل واحد قاموسه الخاص به ومصطلحاته التى يجب أن يفهم كلامه من خلالها فوصل الحال إلى قطع الصلة بين الباحثين وغدا الأمر مضحكا بشكل محير .

١٥- وهنا تبرز مشكلة علاقة الوحى وهو مقوم ومعيار مع تلك المفاهيم الشائعة، ومخالفة هذه المفاهيم للوحى ينشأ منه أن يكون رفضنا لها هو موقف واع لا عن تجاهل ، كما أن مشكلة علاقة التراث وكيف اختلف مفهوم ذلك المصطلح عما كان عليه عند السلف ينشأ عنه خوف على ثقافتنا من التناقض من ناحية وحذر من أثر ذلك التغير فى تشويش الإطار المرجعى واختلال السلوك المنبثق عن العقيدة من ناحية ثانية، ومحاولة للفرار من التبعية الفكرية للغير من ناحية أخرى .

---

(١) الطراز ، يحيى العلوى ٣٦/١ ولذا فهو يرى أن الألفاظ فى اللغة موضوعة للمعنى الذهنى لا الخارجى .

(٢) راجع شرح جوهرة التوحيد للباجورى ص٦٥ فى قضية استعمال مصطلح القرآن وكلام الله والمصحف..إلخ .

وتبرز أيضا مشكلة علاقة العرف وتأثره (فى دائرة متصلة) بتلك المفاهيم وما يترتب على ذلك من تغير فى المنظومة الاجتماعية والنسق العرفى العام .

١٦- قال الف سمرفلت فى مطلع مقاله "الاتجاهات الحديثة فى علم اللغة" الذى نشره فى مجلة دموجين عدد رقم ١ ص٦٤-٧٠" إن أهمية اللغة لفهم الثقافة حق الفهم أمر أخذ يحس به من يعرضون لدراسة الحضارات ، وذلك لأن أى نظام لغوى تعبير عن نظام إدراك جماعة من الجماعات لبيئتها ولنفسها وإن لم يكن هذا التعبير كاملا ، ومن ثم فلا يستطيع أن يفهم حضارة ما حق الفهم من يجهل وسيلتها اللغوية فى التعبير[١] .

وقال د. إبراهيم أنيس :

اللغة مع أنها مجرد وسيلة ولكن لارتباطها بالغاية الارتباط الوثيق أصبحت فى نظر الإنسان أسمى من مجرد رمز ، ومن المغالاة أن تعد الأصوات اللغوية كالرموز الأخرى فهى أسمى وأرقى ، الأمر الذى يجعلنا كلما سمعنا لفظا ينطق به أمامنا نشعر نحوه بالاعتزاز فنتبناه ونعتز به كأنه جزء لا يتجزأ من دلالته أو معناه .

١٧- وعند التعامل مع أى مفهوم ينبغى الالتفات إلى علم الدلالة وما يشتمل عليه من تحليل لفكرة المعنى ، وعلاقة اللغة بالفكر سواء كان المصطلح مفردا أو مركبا[٢] مع مبحث الدلالة عند الأصوليين المسلمين[٣] كما أنه ينبغى الالتفات إلى مسألة الاشتقاق والتعريب وعملية الترجمة بتوسع يمكننا من التعامل الواعى مع المفاهيم موضع البحث[٤] .

١٨- فمن الملاحظ أن المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك .

---

(١) علم اللغة د. محمود السعران ، ص١٦ .

(٢) يراجع فى ذلك :

علم الدلالة د. أحمد مختار عمر - مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع .

مفهوم المعنى د. عزمى إسلام - الرسالة ٣١/ الحولية ٦/ كلية الآداب ، جامعة الكويت .

علم الدلالة عند العرب ، عادل فاخورى - دار الطليعة بيروت .

- شرح الكوكب المنير ، الفتوحى ، ٤ مجلدات ، أم القرى ، مكة - المجلد الأول منه .

(٣) يراجع فى ذلك :

الاشتقاق والتعريب ، عبد القادر المغربى - مصر - الهلال ١٩٠٩ .

(٤) يراجع فى ذلك رسالة تحقيق مبادئ العلوم ، على الصالحى - مطبعة السعادة ١٩٠٧ .

رسالة فى مقدمات العلوم ، محمود عمر الجركسى ، المطبعة العلمية ، ١٣١١هـ .

المبادئ النصرية - نصر الحورينى - مصر ١٣٠٥هـ .

كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالى ، مثال الأول مصطلح العلم له عند الأصوليين تعاريف وحقائق كثيرة ، وعند تعريف القياس عندهم عرف بأنه إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت ، عرفوا العلم هنا بمطلق الإدراك فى حين أنهم عرفوه بأنه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل فى كل أمر .

وسبب ذلك أن القياس يجرى عندهم فى القطعيات والظنيات فناسب تفسير العلم الذى حدث منه الاشتقاق فى لفظ معلوم بمطلق الإدراك الشامل للظن واليقين لا العلم بالمعنى الأخص وهو الإدراك الجازم ...إلخ .

١٩- وتختلف معانى المصطلح الواحد بين العلوم المختلفة وهذا لا إشكال فيه فكلمة الموضوع فى علم الحديث تعنى القول المكذوب المنسوب إلى رسول الله ﷺ ، فى حين تعنى فى المنطق مثلا ما عليه الحمل : المبتدأ والفاعل فى الجملة العربية .

٢٠- ومن الملاحظ أيضاً أنه قد تتم عملية (تدليس) باستعمال الألفاظ التى بإزاء معان معينة فى علم من العلوم أو فن من الفنون فى الحياة العرفية العامة فيتبادر ذهن السامع أو القارئ إلى معناها عنده ، ويقصد الكاتب عن قصد أو عدم قصد معنى آخر غير ما تبادر إلى الذهن .

مثال ذلك العلم فى عرف المسلمين يطلق على ما سبق من الإدراك الجازم الثابت...إلخ فيشمل علوم العقل والنقل والحس فى حين يستخدمها بعض الكاتبين فى الصحافة بمعنى العلم التجريبى القائم على المشاهدة والحس وهذا وإن كان جزءاً من المعنى الشائع عند أهل العرف العام إلا أن مقولة "إن قضية الألوهية قضية غير علمية" أى خارج قياس الحس ومشاهدته تسبب لبسا كبيرا (قد يكون مقصودا) حيث يتبادر إلى الذهن من مردود كلمة غير علمية عداء بين العلم الذى مازال يعنى اليقين عند عامة الناس ويعنى مضادته للجهل والعمى فى عقول الناس وبين تلك القضية ومقابل العلم الجهل فهى قضية لابد أن تنحى .

وهنا فإن عبارة لا مشاحة فى الاصطلاح قد فقدت شرطها وهى أن تستعمل المصطلحات بين أهل الفن الواحد العارفين بمعانيها لابين أهل فن معين وأهل العرف العام أو بين أهل فن معين وفن آخر .

٢١- وهذا المبحث يعالجه علم الوضع بتوسع وقد كثرت التآليف فيه .

٢٢- كما أنه يحسن أن نحلل الألفاظ إلى معانيها حتى نكون على بينة من الاستعمالات الحقيقية والمجازية للفظة .

فالحقيقة هى استعمال اللفظ فيما وضع له أولا فـى اصطلاح التخاطب والمجاز هـو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب .

فإن الأسد إذا أريد منه الحيوان المفترس كان هـذا حقيقـة لأنـه وضـع فـى اللغـة لهـذا المعنى، وإذا قصد به الرجل الشجاع كان مجازا لأنه يشتمل على شئ من التشبيه .

٢٣- والقياس الذى فيه إثبات نقيض حكم شئ فى شئ آخر لنقيـض العلـة تسـميته قياسا مجاز لأن حقيقته ما سبق ذكره .

٢٤- وتحليل الألفاظ إلى معانيها يساعد فى فهم استعمالها فكلمة جرى معناها

١- الانتقال من مكان لمكان .

٢- بسرعة .

٣- مع إرادة .

فإذا قلنا جرى الغلام لكانت تلك الكلمة مشتملة على عناصرهـا التـى حددتهـا ولـو قلت جرى القطار لفقد عنصر الإرادة ولو قلـت جـرى المطر لفقـد عنصـر الإرادة والسـرعة ويكون بمعنى (سال) الذى فيه الانتقال وليس فيه السرعة . فاستعمال اللفظ فى المثـال الأول حقيقة والثانى والثالث مجاز إلا أن التجوز فى الثالث أشد منه فى الثانى .

٢٥- وعلم الدلالة قام بدور كبير خاصة الأبحاث الحديثة منه حول الموضوع .

مقدمة أساسية حول عملية بناء المفاهيم

د/ سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

من الأمور الجديرة بالتنوية بصدد تلك العملية الكبرى والتى لها تأثيراتها البحثية خاصة وعلى مجمل حياتنا الثقافية والفكرية والحضارية عموما هى عملية "بناء المفاهيم" وقواعد التأسيس لها ، وعناصر الضبط فى بنائها ، ومنهاجية بنائها ، وإجراءات تكوينها، ومقاصد القيام بها .

إنها عملية غاية فى التشابك لم تعد تقتصر على مجرد بناء" مفاهيم إسلامية أصيلة" فإن هذا أمر مهم فى ذاته والاطلاع به إلا أنه - وبالوقوف عنده- ليس كافيا لحل إشكالات المفاهيم التى تشيع فى حياتنا العلمية والثقافية والفكرية وبالجملة الحضارية .

وهنا تبدو لنا أهم قواعد التأسيس لعملية البناء باعتبارها نقاط أساسية للانطلاق.

أهم هذه القواعد جميعا "المفاهيم عملية فى صميم قضية الهوية ، والمفاهيم كانعكاس للجوهر الحضارى ليست سوى منظومة فكرية يفترض فيها الانسجام والمفاهيم كمنظومة تتضمن عناصر مختلفة ووحدات مفاهيمية متعددة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر متراتبة متراكمة تؤثر يقينا على موقعها فى البنية المعرفية وقيمتها فى السياق الفكرى وحجيتها فى العملية الحضارية الممتدة ، وسواء تراتبت المنظومة المفاهيمية كدرجات سلمية أو كحلقات دائرية متداخلة ، فإنها تحكم القاعدة التى تحكم النظام والمنظومة هى متفاعلة وربما تكون متكاملة متساندة . وهذه العلاقات بين المفاهيم تفترض ألا ننظر للمفاهيم ككتلة صماء فى عملية البناء ونتعامل معها على صعيد واحد وبنفس الطريقة من البناء بل يمكن فى هذا السياق الإشارة إلى أكثر من مستوى لتناول المفهوم أو بنائه :

فهناك المفاهيم الحضارية القاعدية ، وهناك المفاهيم المحورية ، وكذلك المفاهيم الإطارية والمفاهيم الكلية ، والمفاهيم الخاصة ، وتخصيص المفاهيم ، ومفاهيم الأصل والفرع ، ومفاهيم المجال البحثى أو التخصصى ، والمفاهيم - القيم ، والمفاهيم- الوسائل والمفاهيم- المقاصد ، والمفاهيم- وحدات تحليلية ، والمفاهيم - كأطر تحليلية ، والمفاهيم المرجعية ، والمفاهيم - السياقية ، والمفاهيم - المنهجية ، والمفاهيم المستقرة والمفاهيم المتغيرة - والمفاهيم المتعددة ، والمفاهيم المتنوعة ، والمفاهيم المشتقة ، والمفاهيم

المشتركة ، والمفاهيم المترابطة ، وعائلة المفاهيم ، والشجرة المفاهيمية ، وتداعى المفاهيم والعلاقات بينها ، ومفاهيم الوصف، ومفاهيم التنظير ، ومفاهيم الرصد ، ومفاهيم التحليل ومفاهيم التفسير ، ومفاهيم التقويم ، وظاهر المفاهيم ، وجوهر المفاهيم ، وتحليل المفهوم إلى وحداته الأساسية ، والتمييز ما بين مستوياته المختلفة والمتنوعة وهناك مفاهيم أصيلة وأخرى تابعة .

وكل من هذه الحالات تفترض منا القيام بأكثر من عملية متشابكة حين الشروع بتلك العملية الكبرى "بناء المفاهيم" .

أولاً : تحديد المفهوم وإلى أى تصنيف ينتمى "نسب المفهوم" أن صح هذا التعبير- هو محل اهتمام هذه الخطوة .

ثانياً : وبعد هذه الخطوة التى تتضمن "نسبة المفهوم" أو إسناده أو تسكينه لابد من تحديد المقاصد التى تتم من أجلها عملية البناء .

ثالثاً : ثم البحث عن هوية المفهوم من حيث "مرجعيته - ومصدريته" بما يفيد فى النظر إلى سيرة المفهوم ذاته وتطوره ، أن كان قابلاً للتطوير أو التعديل أو الإضافة أو الإسقاط .

رابعاً : فى ضوء الخطوات الثلاث السابقة (الإسناد - المقاصد - الهوية) يتم البحث فى الوضعية الراهنة للمفهوم "ما آل إليه المفهوم من تعامل "سواء فى بنيته المعرفية أو فى البنية المعرفية الناقلة أن كان من المفاهيم الرحالة ، بل إن "المفاهيم الرحالة" تلك ، يجب أن تأخذ معانى "الرحالة" فيها بعناصرها الثلاث (الإنسان - المكان - الزمان) .

خامسا : تشكل العناصر الأربعة السابقة (الاسناد - المقاصد - الهوية - المآل) مستلزمات أساسية لاتخاذ المواقف تجاه المفهوم : تجاه "اللفظ" ، "المعنى"، "اللفظ والمعنى" ، "أثر تركيب المفهوم وبساطته على الموقف من المفهوم" ، والأهمية فى البنية المعرفية ، الوزن فى المنظومة المفاهيمية، عائلة المفهوم وبناء الموقف .

سادسا : وبناء على الموقف الواعى من المفهوم تتم عمليات "المراجعة" ، "النقد".

سابعاً : وفى ضوء الموقف المفاهيمى - وعناصر المراجعة للمفهوم ، وحيثيات النقد ، تبدأ خطوة مهمة فى تحديد إعادة البناء وفق إجراءات محددة وقواعد منضبطة وغايات دقيقة .

إن هذه العناصر الثلاث تشكل مجالات الثبات فى إعادة البناء المفاهيمى ولكن هناك عناصر تشير إلى مجالات التغيير والحركة أهمها أن الإجراءات المحددة لا يمكن أن تطرح فى فراغ ولكن بالتفاعل مع المفهوم فى كل خطواته السابقة ، وهو ما يعنى أن عملية إعادة البناء ليست هى الأخرى "الكتلة الصماء" . بل تعنى أن التحديدات المتعلقة بالمفهوم لابد أن تشير إلى تعامل متنوع مع الفئات المفاهيمية ، فبناء أو إعادة بناء المفاهيم المنهجية كإجراءات تختلف عن "المفاهيم المحورية" أو المفاهيم - القيمية على سبيل المثال.

ثامنا : كما أن ملاحظة مآل المفهوم وكذا الموقف الواعى الواضح المستند إلى دليل ، وعناصر المراجعة وقواعد النقد إنما تؤكد أن الموقف المبسط من مفاهيم آلت إلينا من حضارة أخرى ولتكن حضارة الغرب مثلا - الرفض المطلق أو القبول المطلق انما يحمل عناصر خلل شديد فى التعامل الحساس فى قضية أخطر ما تكون إذ يمكننا فى النهاية رد مجمل البنيان المعرفى - الثقافى - الفكرى - الحضارى إلى مجموعة مفاهيم ومنظومة متكاملة من المفاهيم تجعل عناصر تقدير المصلحة فى تبنى مفهوم معين أو ربما رفضه ، أو التحفظ عليه أو على جوانبه عمليات معقدة يجب حسابها بدقة فانها فضلا عن أنها تشكل "عقل الأمة" فإنها داخلة فى صميم "هويتها واختصاصها" .

تاسعا : عمليه اعادة بناء المفهوم أو بنائه تتطلب إنشاء علم ضمن أصول الفقة الحضارى يمكن الإشارة إليه بأكثر من مسمى "هندسة المفاهيم" "العمارة المفاهيمية" يتضمن الإشاره إلى "نماذج من المصادر" ، "كيفية استخدامها" ، "التعامل معها" ، وسائل البناء ، وحدات البناء ، كيفيات البناء ، الموضع من العمارة المفاهيمية ، والوزن والتأثير ، دراسة مقارنة من آثارها فى العمليات المنهجية والبحثية "الرصد - الوصف- التحليل - التفسير - التقويم" .

عاشرا : أن عناصر الهندسة المفاهيمية تجعلنا نتدرج فى عملية البناء وفق قواعد الضرورات المفاهيمية والحاجيات المفاهيمية ، والمفاهيم التحسينية ، وهو أمر يشير بدقة إلى "سلم الأولويات المفاهيمى وتصاعده وتراتبه" ، كما أن هناك مفاهيم مركزية ومحورية غير قابلة للتصاعد ثم هناك مفاهيم عليا تدرج تحتها مفاهيم أخرى ، دون أن يعنى ذلك ولاعتبارات خاصة بالواقع أن تقفز بعض المفاهيم التالية لمفاهيم عليا إلى المرتبة العليا وفق شروط وضوابط معينة وفق حقيقة الأولويات فى البناء المفاهيمى قضية فى غاية الأهمية والخطورة فى عمارة المفاهيم وعمرانها .

حادى عشر : أن قواعد هندسة المفاهيم لا تتخذ موقفاً مسبقا من ذلك الاتجاه

الذى ينادى للإفادة من الغرب إلا أنه لا يجعل الاستفادة من حضارة الغرب أو مفاهيمها مرادفا حذو القذة بالقذة ، فالإفادة مداخلها كثيرة وعناصرها متعددة ، فالإفادة أن كانت تقليدًا بلا بينة فهى هلاك وإهلاك ، فإن فهم أفكار الغرب إفادة والتعامل معها إفادة ، ورفض بعضها افادة ، والتحفظ على بعضها افادة ، والتواصل مع بعضها افادة ، فهذا الأمر يحتاج منا إلى فهم تلك المقولات العامة وتحديد مضامينها ووضوح معانيها ، حتى لا تكون مدخلا للشعارات التى تتزيا بأثواب العلمية أو تتخفى فى لباس الانفتاح الحضارى ، فنظل نتعامل فى حدود ما يمكن تسميته "بالأساطير العلمية والمنهجية والحضارية" .

هذا بعض من كل حول العمليات والخطوات التى ترتبط بالمفاهيم رأينا أن نفرد لها هذه الورقات ضمن هذا المشروع ، إلا أن ذلك سيتم تطويره ضمن عمل أكبر حول قضية بناء المفاهيم دواعيها وأسبابها ، ومعوقاتها وأزماتها والجهود السابقة سواء العربية أو الغربية ضمن هذا السياق ، والرؤية النقدية والمراجعة المنهجية لهذه الجهود ، وخريطة المفاهيم التى تحدد مسارات البحث فى المفهوم والمجالات التى يمكن التطرق إليها . هذه القضايا جميعا لازالت تستحق مزيدا من الاهتمام البحثى المتأنى سنصدره بعد هذا العمل الضخم فى محاولة لتأصيل الخبرة المفاهيمية وعناصرها وبنيانها .

توضـــيح المفاهـــيم
ضرورة معرفية

د.صلاح إسماعيل

إذا نظرنا إلى أى نسق معرفى لأية حضارة من الحضارات ، وجدنا أنه يتألف على وجه التقريب من مجموعة حقول معرفية متنوعة ، فهناك حقل المعرفة التجريبية وحقل المعرفة الرياضية المنطقية ، وحقل المعرفة الإنسانية ، وحقل المعرفة الدينية أو الميتافيزيقية ، وهلم جرا؛ ويتألف كل حقل من هذه الحقول من مجموعة من المفاهيم التى ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة ، كما ترتبط هذه الحقول بروابط ضرورية تؤدى إلى تماسك أجزاء النسق المعرفى ، وعلى هذا النحو فإن تحليل بنية أية حضارة يرتكز على ثلاثة عناصر فى غالب الأمر هى المفاهيم ، والعلاقات التى تؤلف من المفاهيم حقلا، والعلاقات التى تشكل من الحقول نسقا؛ ولو نحينا جانبا البحث فى هذه العلاقات ، لوجدنا أن المفاهيم تأتى من البناء الفكرى لأى نسق معرفى عند حجر الأساس ، ونظراً لأهمية المفاهيم وخطورتها ، كان حقا علينا العناية بها وتوضيحها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

ولكن ما الذى نعنيه بالمفهوم ؟ إن المفهوم بمعناه المنطقى هو مجموعة الصفات والخصائص التى تحدد الموضوعات التى ينطبق عليها اللفظ تحديدا يكفى لتمييزها عن الموضوعات الأخرى ، فمفهوم "الإنسان" بالمعنى الأرسطى ، مثلا ، هو أنه حيوان ناطق وماصدقاته هم أحمد ومحمد وسائر أفراد الناس ؛ ولكننا ننظر إلى المفهوم بنظرة أوسع من نظرة رجل المنطق له ، لأن المفهوم يتألف أيضاً من المعانى والمشاعر التى يستدعيها اللفظ فى أذهان الناس عندما يسمعونه أو يقرأونه ، ولهذه النظرة الواسعة ميزة فى رأينا وهى أنها تفسح المجال أمام القول بأن الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفا جامعا مانعا بلغة المنطق ، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود ، فتتسع دلالتها أحيانا وتضيق أحيانا أخرى ؛ والمفهوم فى هذه الحالة يشبه البحر الواسع يجوز لكل جيل من البشر أن ينهل منه ويبحر فيه بقدر ما تسعفه طاقته دون أن يبلغ شواطئه؛ وعلى هذا النحو فإننى أعنى بالمفاهيم المعانى العقلية الكلية أو الأفكار العامة المجردة ، وأبرز الأمثلة لها هى الحرية والعدالة والمساواة والحق والخير والجمال .

ولكن إذا كان المفهوم يمثل معنى أو معانى مجردة ، فإننا نعبر عنه برمز لغوى واحد يسمى لفظا أو مصطلحا مثل "العلم" أو نعبر عنه بتعبير مثل "العلم الإلهى" ، وفى حالة المفاهيم الضيقة المحددة نضع اللفظ بإزاء المعنى وينتج مصطلح يتفق عليه أهل علم معين أو

جماعة فكرية معينة ، وقد يشيع المصطلح بمعناه المحدد وقد يظل مقصورا على أصحابه الذين اصطلحوا عليه ؛ وليس فى ذلك مشكلة ، ولكن تنشأ المشكلة عندما نضع لفظاً واحد بإزاء معان كثيرة مع اختفاء القرائن ، وهذا الموقف يختلف إلى حد ما عن المشترك اللفظى الذى يعنى وُضع اللفظ الواحد بإزاء معنيين متغايرين أو أكثر ، لأننا فى المشترك اللفظى قد نتوصل إلى المعنى المراد عن طريق القرائن اللغوية أو السياق ، وذلك مثلما يحدث مع قول البارودى :

فلا عين إلا وهى عين من البكا ولا خد إلا للدموع به خد

فالسياق والقرائن اللفظية توضح أن عين الأولى هى عين الإنسان وعين الثانية هى عين الماء ، وشبة الأولى بالثانية لكثرة الماء فيهما ، أما خد الأولى فهى جزء من الوجه على حين أن خد الثانية تعنى الحفرة .

ولكن خذ مفهوما مثل "الديمقراطية" تجد أن أصله اللغوى Demokratia يعنى حكم الشعب (ففى اللغة اليونانية تجد Demos تعنى الشعب و Kratia تعنى الحكم) ولكن بعد هذا الاتفاق على اشتقاق الكلمة سرعان ما ينشأ الاختلاف حول المقصود بالشعب والمراد بالحكم ، ليس هذا فحسب ، بل إن هذا المفهوم ، شأنه فى ذلك شأن مفاهيم كثيرة ، قد اتسعت دلالاته بحيث يبدو وكأنه مفهوم مختلف عن المفهوم الذى ابتكره فلاسفة السياسة أول الأمر ، فالديمقراطية قد تعنى عند كاتب معين الحرية بمعانيها المتنوعة ، حرية التعبير والحرية السياسية وهلم جرا ، وهى عند كاتب آخر المساواة أمام القانون ، وعند كاتب ثالث تكافؤ الفرص والتوزيع العادل لثروات الشعب، وبسبب هذه المعانى المتباينة للمفهوم الواحد يحدث الخلط فى أفهام الناس خلطا يتجلى عند المناقشة ، فيتحدث الشخص عن معنى فى ذهنه غير المعنى الذى يتحدث عنه شخص آخر ؛ هنا يأتى "توضيح" المفاهيم ليمثل ضرورة منهجية ومعرفية إذا أريد للحياة العقلية أن تزدهر فى الأمة بأسرها .

والفرق بين المفهوم الواضح والمفهوم الغامض كالفرق بين خريطة واضحة المعالم لبلد معين يصطحبها المسافر عند سفره وورقة خط عليها طفل مجموعة خطوط لا تدل على شئ "ولنقل مسودة" وقيل للمسافر هذه خريطة ، فانظر كيف أن المفهوم الواضح الذى ، مثل الخريطة الواضحة ، ينطوى على معان جلية وقيم ومبادئ يدفع إلى تقدم المعرفة عند ربطه بمفاهيم أخرى فى نسق ، أو يهدى إلى سواء السبيل عندما يسلك المرء على أساسه ، أما المفهوم الغامض ، مثل المسودة ، إذا دخل فى نسق أفسد نظامه وعلاقاته مما يؤدى إلى تراجع معرفى ، وإذا وجه سلوكا لشخص أضله لأنه لا يهدى إلى شئ ولا يدل على شئ .

على أن عملية توضيح المفاهيم بالمعنى الذى نريده لها لا تقتصر على تحديد المعانى التى قد يدل عليها المفهوم تحديدا يحول دون وقوع اللبس والغموض بين الكتاب أو

المتكلمين، وإنما تتسع هذه العملية بحيث تشمل الكشف عما تتعرض له المفاهيم فى حالة تخلف الأمة عن الركب الحضارى وظهور صراع الحضارات وممارسة الغزو الثقافى للحضارة الغالبة على الحضارة المغلوبة ، فى هذه الحالة يتم تشويه دلالات المفاهيم الأصلية ، أول الأمر ثم تفرغ شيئا فشيئا ويعاد ملء المفهوم بالدلالات المرادة ، مثال ذلك ما حدث لمفهوم العلم، فمفهوم العلم فى خصوصيته المعرفية الإسلامية واسع الدلالة ولكن جرت محاولة لطمس بعض هذه الدلالات أو وصفها باللغو واللاعلم وقصره على دلالة محددة هى العلم الطبيعى ؛ ليس هذا فحسب بل إدخال دلالات غريبة عليه مثل اعتبار العلم مناقضا للدين ، وهذه الظاهرة التى نسميها "بالاحتلال المفهومى" جديرة بالدراسة والتحليل .

وهناك ظاهرة أخرى يكشف عنها توضيح المفاهيم بالمعنى الذى نبغيه وهى ما نسميه "الحراك المفهومى" والتى مؤداها أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز بحيث يصبح المفهوم الفرعى مفهوما أصليا يحتل مركز الاهتمام ، ويحدث ذلك بقصد فى أحيان كثيرة ويكون نتيجة من النتائج المترتبة على الغزو الثقافى ، أو بغير قصد فى أحيان قليلة ويكون نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التى تمر بها الحضارة فى حالة ضعفها ؛ مثال ذلك أن هناك تدرجا فى دوائر الانتماء : فالدائرة الأولى تبدأ بالفرد نفسه ، ثم تتسع الدائرة الثانية لتشمل العائلة ، ثم الثالثة لتشمل الوطن ، ثم الرابعة لتشمل الأمة حيث العقيدة هى الرابط الأساسى بغض النظر عن الوطن واللغة ، ثم الخامسة لتشمل الإنسانية جمعاء (كلكم لآدم وآدم من تراب) ؛ ولكن الذى حدث للأمة بعد أن أخذت تنقل عن الغرب نقلا لا تقيده الضوابط الشرعية ، هو أن مفاهيمها تبادلت المراكز ، فبعد أن كانت "العقيدة" هى المفهوم الأصلى والجذر فى شجرة المفاهيم ، إذا نحينا مفهوم الإنسانية جانبا حيث لاخلاف عليه ، أصبح أحد فروع الشجرة ينظر إليه على أنه الأصل أو الجذر ، فالفرد هو المحور وكل ما عداه لا قيمة له ، وكل ما نعانى منه الآن هو طراز من الفردية غريب نشأ نتيجة تبنى فلسفات مثل الوجودية الملحدة عند سارتر وغيره من الوجوديين الذين ترجمت معظم أعمالهم إلى العربية دون نقد أو تمحيص ، فهذه الفلسفة ترفع الفرد إلى أعلى عليين بحيث تضعه مكان الإله وليس من شك فى الأثر الذى خلفته فلسفة سارتر الذى يقول فى مسرحية "الشيطان والرحمن" : "أنا وحدى أيها القسيس أنا وحدى ... لقد قررت وحدى الخير ووحدى اخترعت الشر" ، ولو وقف الأمر مع هذه الفردية عند الإعلاء من قيمة الإنسان الفرد لهان ، ولكنه تجاوز ذلك كما تكشف عبارة سارتر السابقة بحيث أصبح الإنسان هو المشرع للخير والشر والحق والباطل ، وانظر معى فيما يشرعه الإنسان لنفسه فى ظل الحضارة الغربية المعاصرة ، تجد أنه يشرع قوانين لفعل قوم لوط وقوانين للسحاقّ ولم تخل المجتمعات المسلمة من شرذمة تقوم بين ظهرانيها لتدعو إلى الإباحة الجنسية والجنسية المثلية ، كما أنها لم تخل

من كتابات تدعو إلى تأسيس الأخلاق على العقل وليس على الدين وذلك تحت ستار العلمانية؛ وتأتى عملية توضيح للمفاهيم لتبين لنا الدور الذى يقوم به المفهوم وموقعه من النسق المعرفى الذى ينتمى إليه ، كما أنها تكشف عن هذا الانحراف الذى يصيب المفاهيم .

ولكن كيف نحكم على المفاهيم بأنها واضحة أو غامضة أو خالية من المعنى ؟ حقا إن المفاهيم ، وبخاصة المفاهيم الكبرى ، تعبر عن دلالات واسعة تصور خلاصة عقيدة الأمة وفلسفتها مثل "التوحيد" و "الاستخلاف" وغيرهما ، ولكن ذلك لا يجيز لنا أن نتتبع الأفكار فى الأذهان ، وإنما يجب أن تنصب عنايتنا على اللغة التى تعبر عن هذه الأفكار ، فالمقاصد يمكن التعبير عنها باللغة ؛ والمفهوم الواضح كما أشرنا هو المفهوم الذى ينطوى على معان واضحة والمفهوم الغامض هو الذى لا نستطيع إدراك معانيه ، وهنا ينشأ السؤال الهام : ولكن ما هو المعنى ؟

٢- المفاهيم ومشكلة المعنى :

إن مفهوم "المعنى" فى حد ذاته استوقف أنظار المفكرين متسائلين : ما الذى نريده على وجه الدقة عندما نقول عن جملة أنها ذات معنى وعن جملة أخرى أنها خالية من المعنى؟

عندما نمعن النظر فى هذا السؤال نجد أنه ليس يسيرا ، ذلك لأن مجالات الكلام متعددة ، فهناك مجال الأدب والفن ومجال العقائد والقيم ومجال العلوم الطبيعية ومجال العلوم الرياضية والمنطقية ، لعل العجز عن إدراك نوع المعنى فى كل مجال من هذه المجالات هو الذى أفضى إلى نوع من "القلق الدلالى" الذى يتجلى فى أن نجد بعض المدارس الفكرية وبخاصة التيارات المادية تقصر المعنى على مجال واحد فحسب وتصف غيره بالهراء .

وسوف نشير فيما يلى إلى بعض الآراء فى مشكلة المعنى فى التراث الإسلامى وفى الفلسفة الغربية المعاصرة ، ونوضح أثر مشكلة المعنى فى المفاهيم .

ولقد ظهر الاهتمام بقضية المعنى فى التراث العربى الإسلامى فى حقول معرفية منوعة ، فنجده بارزاً فى البلاغة وفى الفلسفة وفى علم أصول الفقة ؛ وليس فى وسعنا أن نفصل القول فى هذه المجالات ، وإنما حسبنا أن نشير إشارة موجزة إلى عناية الفكر الإسلامى بمشكلة المعنى التى تعد إحدى الركائز الهامة فى دراسة المفاهيم التى هى موضوعنا الأساسى .

ولقد خصص ابن جنى فى كتابه "الخصائص" بابا سماه "فى الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها للمعانى" قال فيه :

إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها بالشعر

تارة وبالخطب أخرى ، وبالأسجاع التى تلتزمها وتتكلف استمرارها ، فإن المعانى أقوى عندها ، وأكرم عليها ، وأفخم قدرا فى نفوسها ؛ فأول ذلك عنايتها بألفاظها ، فإنها لما كانت عنوان معانيها ، وطريقا إلى إظهار أغراضها ، ومراميها ، أصلحوها ورتبوها ، وبالغوا فى تحبيرها وتحسينها ، ليكون ذلك أوقع لها فى السمع ، وأذهب بها فى الدلالة على القصد؛ ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعا لسماعه فحفظه ، فإذا هو حفظه كان جديرا باستعماله ، ولو لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به ، ولا إنقَتْ لمستمعه ، وإذا كان كذلك لم تحفظه ، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له ، وجئ به من أجله ... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها ، وحَمَوْا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا عزوبها (استعارة من عزوب الأسنان أى أطرافها) وأرهفوها ، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هى بالألفاظ ، بل هى عندنا خِدمة منهم للمعانى ، وتنويه منها ، ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه ، وتزكيته وتقديسه ، وإنما المَبْغِىُّ منه الاحتياط للموعى عليه ، وجوازه بما يُعطر بَشَرَه ، ولا يَعُرُّ جوهره ، كما قد تجد من المعانى الفاخرة السامية ما يهجنه ويغض منه كدره لفظه ، وسوء العبارة عنه[1] .

وبناءً على ذلك فقد اهتم اللغويون العرب بدلالة الألفاظ ، ويتجلى هذا فى تسجيل معانى الغريب فى القرآن الكريم ، ودراسة المجاز فى القرآن ، وجاءت عملية ضبط المصحف لتمثل فى ذاتها عملاً دلالياً عظيماً ، إذ أن تغيير ضبط الكلمة يفضى إلى تغيير وظيفتها ، وبالتالى تغيير معناها ، وأبسط مثال نسوقه هنا هو السبب الذى دفع إلى وضع النحو وذلك حين لحن قارئ فى آية قرآنية وقرأ : ﴿إن الله برئ من المشركين ورسوله﴾ بجر كلمة "رسول" بدلا من ضمها ، ويترتب على هذه القراءة أن يبرأ الله من رسوله بدلا من أن يكون الرسول هو البرئ من المشركين .

ولننظر أولاً فى مجال البلاغة ، اهتم البلاغيون بدراسة كثير من الجوانب الدلالية مثل الحقيقة والمجاز ، ودراسة الأساليب كالأمر والنهى والاستفهام والتعجب وغيرها ؛ وسوف نكتفى بفكرة واحدة هى فكرة "النظم" عند عبد القاهر الجرجانى (توفى ٤٧١هـ) .

طرح برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) فى كتابه "بحث فى المعنى والصدق" سؤالاً مؤداه : ما الذى يضفى الوحدة على الجملة المفيدة ؟ ليس من شك فى أن هناك رابطا منطقيا يربطها ، وهذا الرابط المنطقى يتمثل فى طريقة "ترتيب" المفردات داخل الجملة ؛ المعنى عند رسل إذن يكمن فى طريقة الترتيب التى تنظم المفردات ، لا فى المفردات من حيث هى

---

(١) ابن جنى ، الخصائص ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، تحقيق محمد على النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ ، ص٢١٦ - ٢١٨ .

كذلك ، هذا ما قاله رسل فى القرن العشرين ، لكن انظر إلى ما قاله الجرجانى فى كتابه "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" تجد الفكرة نفسها بل هى أكثر وضوحاً .

الحق أن فكرة النظم كانت موجودة عند السابقين على الجرجانى ، ولكنها ارتقت على يديه حتى صارت نظرية تميز بها ، وللمتأمل فى كتاب "دلائل الإعجاز" ، مثلا ، يجد أنه لا يفرق بين معانى النحو والنظم ، بل يؤكد على أن النظم فى جوهره هو النحو فى أحكامه، ليس من حيث الصحة والفساد فقط ، بل من حيث المزية والفضل ، يقول : "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها ... فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ، ويدخل تحت هذا الاسم ، إلا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه ووضع فى حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل فى غير ما ينبغى له ، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معانى النحو وأحكامه ، ووجدته فى أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه[1] .

ويؤكد الجرجانى على الفكرة ذاتها فى كتابه "أسرار البلاغة" إذ يقول : "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ، يعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[2] ، ويوضح ذلك فيقول إنك لو أخذت بيتا من الشعر أو فصلا من النثر ، وعددت كلماته عدا مبطلا نظام تلك الكلمات الذى بنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها معناها ، ومغيرا لترتيب هذه الكلمات ، لأخرجت البناء اللغوى من كمال البيان إلى مجال الهذيان نحو أن تقول فى "قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل" "منزل قفا ذكرى من نبك حبيب" والسؤال الذى يطرح نفسه هو : لماذا كان ترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان ؟ والجواب عند الجرجانى : لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذى انتظمت به المعانى فى ذهن المتكلم، ولقد انتظمت المعانى وفق ما يقتضيه العقل ، فالمنطق العقلى نفسه يدلك على أى المعانى يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتى لاحقة ،

---

(١) عبد القاهر الجرجانى ، دلائل الإعجاز فى علم المعانى ، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا ، الطبعة السادسة ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٦٦ ، ٦٧ .

(٢) عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة فى علم البيان ، تعليق وتنقيح محمد النجار ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص٢ .

بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذى تقفه من عالم الأشياء ، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق بـه الخبر ، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله(1) .

وفى مجال الفلسفة نجد عناية فلاسفة الإسلام بقضية اللفظ والمعنى ، يتجلى هـذا فـى كتابات الكندى ، والفارابى ، وابـن سينا ، وابـن رشـد ،وابن حزم والغزالى ؛ فكثـيرا مـا تشتمل أبحاثهم المنطقية واللغوية على باب مؤداه "دلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعانى" وغالبا ما يقررون أن الألفاظ تدل على المعانى من ثلاثة أوجه متباينة ، يقول ابن سينا فـى "الإشـارات والتنبيهات" إن اللفظ يدل على المعنى :

١- إما على سبيل المطابقة ، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلـك المعنـى وبإزائـه : مثل دلالة "المثلث" على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

٢- وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه اللفظ مثل دلالة "المثلث" على الشكل ، فإنه يدل على "الشكل" لا على اسم "الشـكل" بـل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل .

٣- وإمـا علـى سـبيل الاسـتتباع والالـتزام ، بـأن يكـون اللفـظ دالا بالمطابقـة علـى معنـى ، ويكـون ذلـك المعنـى يلزمـه معنـى غـيره كـالرفيق الخـارجى ، لا كالجزء منه ، بـل هـو مصـاحب مـلازم لـه . مثل دلالـة لفـظ "السـقف" علـى "الحـائط" و "الإنسـان" علـى قـابل صنعـة الكتابـة(2) .

أما عن نسبة الألفاظ إلى المعانى فيقول الإمام الغـزالى (توفـى سنة ٥٠٥هـ) "اعلـم أن الألفاظ من المعانى على أربعة منازل : المشتركة ، والمتواطئة ، والمترادفة ، والمتزايلة".

أما المشتركة فهى اللفظ الواحد الذى يطلق علـى موجـودات مختلفـة بـالحد والحقيقـة إطلاقا متساويا كالعين تطلق على العين الباصرة ، وينبوع الماء وقرص الشمس وهـذه مختلفـة الحدود والحقائق .

وأما المتواطئة فهى التى تدل على أعيان متعددة بمعنى واحـد مشـترك بينهـا ، كدلالـة اسم الإنسان على زيد وعمرو ،.ودلالة اسـم الحيـوان علـى الإنسـان والفرس والطير لأنهـا متشاركة فى معنى الحيوانيـة والاسـم بـإزاء ذلـك المعنى المشـترك المتواطـئ ، بخـلاف العين الباصرة وينبوع الماء .

---

(1) المرجع السابق ، ص٣ .

(2) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسى ، القسم الأول ، تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص١٣٩ .

وأما المترادفة فهى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار ، فإن المسمى بهذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والأسامى مترادفة عليه .

وأما المتزايلة فهى الأسماء المتباينة التى ليس بينهما شئ من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب ، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معانى مختلفة بالحد والحقيقة[1] .

وبالنسبة للأصوليين فقد اهتموا بدراسة اللغة بصفة عامة والمعنى على وجه الخصوص نظرا للارتباط الحميم بين فهم اللغة والمعنى وفهم الشرع المستمد من القرآن والسنة المطهرة . وشارك الأصوليون فلاسفة الإسلام فى تقسيم الألفاظ من حيث دلالتها إلى دلالة التزام كما أسلفنا الإشارة . وقسموا الألفاظ أيضا إلى مترادفة ومشتركة ومطلقة ومقيدة ، ولم يتوقفوا عند دراسة دلالة الألفاظ المفردة فحسب بل تناولوا دراسة الصيغ أو العبارات واهتموا اهتماماً كبيرا بصيغتى الأمر والنهى فى القرآن الكريم لكونهما محور التكليف ؛ وهنا نجد أن الأصوليين يأخذون بنظرية الاستعمال أو السياق على أساس أن الاستعمال أو السياق هو الذى يحدد دلالات هاتين الصيغتين. ونورد فيما يلى بعض معانى صيغة الأمر التى وصلت إلى عشرين معنى أو يزيد .

بعض معانى صيغة الأمر :

١- الإباحة ، فى قوله تعالى ﴿**كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون**﴾ (الطور١٩).

٢- الوجوب فى قوله تعالى ﴿**واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين**﴾ البقرة (٤٣) .

٣- التهديد ، فى قوله تعالى ﴿**اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير**﴾ فصلت (٤).

٤- التعجيز فى قوله تعالى ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ البقرة (٢٣) .

وإذا نظرنا إلى الفكر الغربى المعاصر ، وجدنا أن مشكلة المعنى لم تشغل الفلسفة التحليلية فحسب ، بل شغلت الفلسفات غير التحليلية أيضا مثل الفينومينولوجيا والبراجماتية والبنيوية ؛ ولا عجب بعد ذلك أن يقرر الفليلسوف الإنجليزى المعاصر جلبرت رايل هذا الرأى بقوله : إن قصة الفلسفة فى القرن العشرين هى قصة لفكرة المعنى .

ولسنا فى حاجة إلى الوقوف طويلاً عند التصنيفات التى يقدمها الفلاسفة لنظريات

---

(١) أبو حامد الغزالى ، معيار العلم فى فن المنطق ، الطبعة الرابعة ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص٥٢.

المعنى ، وحسبنا أن نشير إلى نظريتين هامتين هما نظرية التحقيق Verification Theory ونظرية الاستعمال use theory .

لقد دافعت عن نظرية التحقيق مدرسة أثارت جدلاً كبيراً فى الفكر المعاصر وهى مدرسة الوضعية المنطقية التى عرفت بعدة أسماء أخرى مثل "التجريبية العلمية" و "الفلسفة الوضعية الجديدة" وضمت مجموعة من الفلاسفة مثل شليك وفايزمان وكارناب وفايجل واير وغيرهم . وجرى الاتفاق بين هؤلاء الفلاسفة على المبدأ القائل بأن معنى الجملة هو منهج التحقيق منها ، وسمى هذا المبدأ باسم مبدأ التحقق Verification Principle يقول شليك : "كلما نسأل عن جملة (ماذا تعنى ؟) ، فإننا نتوقع درسا فيما يتعلق بالظروف التى تستعمل الجملة فيها ، ونود أن نصنف الشروط التى سوف تشكل الجملة بمقتضاها قضية (صادقة) والشروط التى تجعلها (كاذبة) .... ومعنى القضية هو منهج تحققها"[1] ؛ويؤكد فايزمان الفكرة نفسها بعبارة أخرى عندما يقول : لكى يحصل المرء على فكرة عن معنى القضية ، فمن الضرورى أن يكون واضحا بشأن الإجراء الذى يؤدى إلى تحديد صدقها ، وإذا لم يعرف المرء هذا الإجراء ، فلا يمكن له أن يفهم القضية أيضا .... إن معنى القضية هو منهج تحققها[2] .

واهتم فلاسفة الوضعية المنطقية بتحليل القضية باعتبارها أدنى حد يمكن أن ينحل إليه الكلام المعقول ، والقضية عندهم هى العبارة التى يجوز وصفها بالصدق أو الكذب ؛ بيد أن الصدق والكذب يختلف معناهما باختلاف نوع العبارة ، ولا تخرج العبارات التى يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب عن أحد نوعين فهى إما "تحليلية" وإما تركيبية ؛ العبارة التحليلية لا تقول شيئا جديدا عن الموضوع الذى تتكلم عنه ، وكل ما تفعله هو أن تحلل هذا الموضوع إلى عناصره بعضها أو كلها ، وأمثلة هذا النوع هى "الأرملة امراة مات زوجها" و "الزاوية القائمة تسعون درجة" و "الأعزب رجل غير متزوج" ؛ أما العبارة التركيبية فهى التى تقول لنا خبرا جديدا عن الواقع يمكن أن نتثبت من صدقه أو كذبه بالرجوع إلى هذا الواقع وإجراء مقارنة بينه وبين ما تزعمه العبارة . وأمثلة هذا النوع هى "الباب مفتوح" و "توجد تفاحة فى هذا الطبق" و "السماء تمطر"، وتتميز العبارات التحليلية بأنها تحصيل حاصل ، ويقينية الصدق ، ومحك الصدق فيها هو اتساق موضوعها مع محمولها .أما العبارات التركيبية

---

(1) Schlick, M., "Meaning and verification", in A. Lehere and K. Lehrer (eds) : The Theory of Meaning , Englewood Cliffs , N. J. : Prentice - Hall , 1970, PP . 100 - 101 .

(2) Waismann , F., "Verification and Definition" , in O. Hanrling (ed.s) Essential Reading in Logical Positivism , Basil Blackwell , Oxford , 1981 , P. 27 .

فهى عبارات تجريبية احتمالية الصدق ، ومقياس الصدق فيها هو تجربة الحـواس ، والعبـارات من هذين النوعين هى وحدها العبارات ذوات المعنى عند فلاسفة الوضعية المنطقية .

وإذا نحينا جانبـا القضايا التحليليـة التى تشـكل قضايـا المنطـق والرياضيـات ، تبقـى القضايا التركيبية ، وطالما أن الشرط الوحيـد لقبـول القضايـا التركيبيـة هـو إمكـان وصفهـا بالصدق أو بالكذب على أساس من خبرة الحواس ، تخـرج مـن مجـال العبـارات ذات المعنـى مجموعتان هما :

١- عبارات الأمر والتعجب والاستفهام والتمنـى ومـا جـرى مجراهـا ؛ ومـن أخطـر النتائج المترتبة على ذلك استبعاد العبارات الأخلاقية والجمالية .

٢- عبارات الميتافيزيقا التى لا تتحدث عن شئ فى الطبيعة بحيث نسـتطيع أن نطـابق بينها وبين ما تتحدث عنه ، وإنما هى تتحدث بحكم تعريفها عـن شـئ يجـاوز مـا هو فى الطبيعة .

وهكذا استبعد الوضعيون المناطقة الميتافيزيقـا لا بوصفهـا عقيمـة أو غيـر علميـة كمـا ذهب الفلاسفة السابقون مثل أوجست كونت ، وإنما على أساس أن قضاياهـا لا تنتمـى إلى القضايا التحليلية ولا التركيبية ؛ وطالما أننا لا نجد لها مـن وقـائع العـالم مـا يجعلهـا صادقـة أو كاذبة ، فإنها عبارات خالية من المعنى ؛ وعلى هذا النحو تحددت مهمة العبارة ذات المعنـى- بغض النظر عن قضايا المنطق والرياضيات- فـى وصـف حالـة مـن حـالات الواقـع ثـم يجـئ حكمنا على هذه العبارة بالصدق أو بالكذب بناء على قابليتها للتحقق .

ونظراً لخطورة النتائج التى ترتبت على نظرية التحقق فى المعنى ، فقـد واجهـت هـذه النظرية اعتراضات قوية انصبت على منطوق مبدأ التحقق ذاته ، إذ ذهب بعض النقاد إلى أن عبارة المبدأ ليست علمية يمكن التحقق منها ، ومن ثم يمكن رفض المبـدأ باعتبـاره خاليـاً مـن المعنى ، ولكن أنصار نظرية التحقق ردوا على هذه الحجة بما يسمى بنظريـة الأنمـاط المنطقيـة التى مفادها أن العبارات اللغوية ليست من نمط واحد ، ولا يكون مقياس الصـدق فـى أحـد هذه الأنماط هو نفسه المقياس فى النمط الآخر ؛ ويمكن توضيـح ذلـك بالمثـال الآتـى : تـأمل العبارتين "انكسر الزجاج لأن الرياح عصفت به" و "لكل حادثة سبب" ، نجد أننا إذا وصفنا العبارة الأولى بأنها عبارة سببية ، فلا نسـتطيع أن نصـف الثانيـة بالطريقـة ذاتهـا ، لأن مبـدأ السببية لا يمكن أن يكون هو نفسه عبارة سببية تتناظر مع العبارات التى تضرب له الأمثلـة ، وبطريقة مماثلة يجب أن لا نتوقع أن يكون مبدأ التحقق بذاته موضوعا للمعيار الـذى يتحكـم

فى رسم العبارات ذوات المعنى[1] .

وهناك اعتراض آخر ينصب على طبيعة الكائنات التى يطبق عليها المبدأ : هل هى الجمل أم القضايا أم العبارات ؟ لو أخذنا الجمل أولا لوجدنا أن هناك صعوبة فى النظر إلى الجمل بوصفها صادقة أو كاذبة ومن ثم كونها قابلة للتحقق أو غير قابلة لأن الجمل تستعمل لقول شئ صادق فى مناسبة وكاذب فى أخرى مثل الجملة "إنها تمطر" التى قد تكون صادقة الآن وكاذبة بعد قليل، ومن ثم فإن كلامنا عن منهج التحقق للجمل لا معنى له ؛ وحاول أنصار نظرية التحقق التغلب على هذه الصعوبة فقدموا مصطلحا آخر هو "القضية"؛ وتبعا لاستعمال هذا المصطلح نجد أن الجملة "إنها تمطر" المنطوقة يوم الجمعة سوف تعبر عن القضية ذاتها "كانت تمطر فى يوم الجمعة" المنطوقة يوم السبت أو الأحد ، فالقضية اسم يتعلق بالشئ الذى يظل صادقا أو كاذبا عبر مجموعة منوعة من الجمل وعند أكثر من متكلم وفى مناسبات متعددة .

ولكن مبدأ التحقق يقع فى مشكلة أخرى تتعلق باستعمال المبدأ كمعيار لما هو ذو معنى ، لأن أنصار المبدأ يقولون إن القضية التى ليس لها منهج للتحقق ليس لها معنى، وهنا لا يجدى أن نطبق هذا المعيار على القضايا طالما أن القضايا بحكم تعريفها تكون صادقة أو كاذبة .

وما يكون صادقا أو كاذبا لايكون خاليا من المعنى ، وبالتالى يجد أنصار مبدأ التحقق أنفسهم أمام معضلة : فإما أن يكون المبدأ حول الجمل ، وبالتالى لايمكن طرح السؤال : "هل هى صادقة" ؟ وإما أن يكون حول القضايا وبالتالى لايمكن طرح السؤال: هل هى ذوات معنى ؟ وخلاصة هذا الاعتراض أن المبدأ إما أنه غير ضرورى أو لاسبيل إلى تطبيقه[2].

وبالإضافة إلى هذه الاعتراضات ، هناك اعتراضات على نظرية التحقق فى المعنى من زوايا متباينة ، على سبيل المثال ، نشر كواين (١٩٠٨-) فى سنة ١٩٥١ مقاله "عقيدتان للتجريبية" والعقيدة الأولى هى الاعتقاد بوجود تمييز صارم بين العبارات التحليلية والعبارات التركيبية ، أما العقيدة الثانية هى النزعة الردية أى الاعتقاد بأن كل عبارة ذات

---

(1) Evans , J.L. ,"On Meaning and verivication" , Mind , Vol . Lxll , No , 245 1953, P. 3 .

(2) Hanfling, O., Logical Positivism , Oxford : Basil Blackwell , 1981 ,P. 16 .

معنى تكون مكافئة لبناء منطقى معين على حدود تشير إلى خبرة مباشرة ؛ ولقد تأسست الوضعية المنطقية على هاتين العقيدتين ، وجاء هجوم كواين العنيف على هاتين العقيدتين ، ليضع النهاية لهذه الفلسفة ؛ وناقش كواين فى مقالته المشار إليها كل التعريفات المقترحة لمصطلح "تحليلى" وأثبت أنها دائرية أو أنها تعول على مفاهيم أكثر غموضا من مفهوم التحليلية ذاته مثل المعنى والترادف(1) ، وتبعا لهذا النقد للتمييز التحليلى - التركيبى أخذ كثير من الفلاسفة المعاصرين بالرأى القائل إن التمييز لايزيد على الأرجح على كونه مسألة درجة.

ومبدأ التحقق هو معيار لتمييز المعرفة العلمية عن اللا علم أو الميتافيزيقا ، حسب رأى أنصار المبدأ ، على أساس أن المعرفة العلمية هى المعرفة ذات المعنى أما اللاعلم فهو اللامعنى ؛ ولكن دعنا ننظر فى هذا الأمر من زاوية العلوم التجريبية وفى حدود علم الفيزياء على وجه الخصوص ونتساءل : هل كل جملة لانستطيع التحقق منها تجريبيا تعد ميتافيزيقية؟ ترتكز الوضعية المنطقية على المنطق الاستقرائى فى تحديد معيار التمييز بين الجمل العلمية والميتافيزيقية ، وتبدأ من جمل معينة تنظر إليها على أنها أساس ومحك لبقية جمل العلم وهى الجمل الأساسية أو جمل البروتوكول Protocol Sentences ثم تصعد إلى الجمل العامة ؛ وكل عبارة لاتدخل فى هذا الإطار تعد ميتافيزيقية يتعين على العلم استبعادها ؛ ولكن سرعان مايظهر اعتراض هنا مؤداه أن مفاهيم العلم لاترتكز فى تكوينها على الاستقراء وإنما هى من إبداع العقل ، زد على ذلك أن بناء النظرية العلمية والفيزيائية بخاصة يقوم على الاستدلال أكثر من الاستقراء ، وبقدر ماتكون النظرية متسقة تكون قوية ومقبولة .

زد على ذلك أن كثيراً من المفاهيم والفروض التى لاترتكز على التحقق التجريبى كان لها نصيب كبير فى تقدم العلم وتطوره ، مما دفع بعض الباحثين إلى بحث الأسس الميتافيزيقية للعلم كما فعل "بيرت" فى كتابه "الأسس الميتافيزيقية لعلم الفيزياء الحديث"؛ إذ أن كثيرا من النظريات العلمية تفترض أن الأصل فى الكون هو الاتساق والنظام وأن حركة الموجودات والظواهر فيه تخضع لنظام دقيق ، ولعل هذا الانسجام الكامن والظاهر فى الكون هو الذى دفع العلماء إلى البحث عن القوانين التى يسير بمقتضاها ؛ كما أن مؤلفات كوبرنيكوس وكبلر ونيوتن تنطوى على فروض ميتافيزيقية كثيرة وإيمان بوجود إله خلق كل شئ

---

(1) Quine ., W.V.,From A Logical Point of View , second edition , Harper Torchbooks , The Science Library , New York , 1961 , PP. 20-45 .

بقدر[1] .

ولقد دفع إخفاق نظرية التحقق فى المعنى بعض الفلاسفة إلى البحث عن نظرية ملائمة لطبيعة اللغة وتنوع المفاهيم والأفكار البشرية ، وانتهت نتيجة البحث إلى العثور على نظرية الاستعمال فى المعنى التى دافع عنها فتجنشتين المتأخر وفلاسفة مدرسة أكسفورد ، وتعتمد هذه النظرية على افتراض مؤداه أن معنى الكلمة (أو التعبير) هو استعمالها (استعماله) فى اللغة ؛ يقول فتجنشتين : "فيما يتعلق بطائفة (كبيرة) من الحالات - وليس جميعها - التى تستعمل فيها كلمة "معنى" يمكن تحديدها هكذا : معنى الكلمة هو استعمالها فى اللغة"[2] .

خلص فلاسفة الوضعية المنطقية من تحليلهم المنطقى للغة إلى أن اللغة تقوم بوظيفتين أساسيتين هما : الوظيفة المعرفية Cognitinv وتقوم فيها اللغة بوصف الواقع وتتجلى فى العبارات التركيبية التى تخبر بخبر عن الواقع يحتمل الصدق أو الكذب ، والوظيفة غير المعرفية non- Cognitinv وتندرج تحتها عبارات الأخلاق والجمال من جهة والعبارات الميتافيزيقية من جهة أخرى ، وذهب الوضعيون المناطقة إلى أن الوظيفة الوحيدة الجديرة باهتمام البحث الفلسفى هى الوصف ، ولكن فلاسفة أكسفورد أثبتوا خطأ هذا الرأى على أساس أن النظر إلى اللغة ووظيفتها على هذا النحو يمثل ما أسماه أوستن بالمغالطة الوصفية Descriptive Fallacy ، لأننا لو قبلنا وجهة نظر الوضعية المنطقية ، فماذا نفعل بالعبارات الأخرى التى لاتصف الواقع مثل جمل الأمر ، والنهى والاستفهام والتمنى وجمل الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن الحكم عليها بأنها خالية من المعنى ؟ إن جل كتابات فلاسفة أكسفورد ، على الرغم من تنوع المجالات التى تعالجها ، تمثل محاولة للكشف عن المغالطة الوصفية وبيان النتائج المترتبة عليها ومحاولة تجاوزها ؟ وانتهى هؤلاء الفلاسفة إلى الاعتراف بوظائف متباينة للغة لايزيد الوصف على أن يكون واحدة منها ، وكشفوا بذلك عن أنماط مختلفة للتعبيرات وذهبوا إلى أن كل نمط له منطقه الخاص الذى يكسبه شرعيته ومعناه ودوره اللغوى والمعرفى .

---

(1) Burtt ,E.A., The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science , London , 1964 , P.58 .

وانظر فى ذلك أيضا : روبرت م . أغروس وجورج ن ستانسيو ، العلم فى منظوره الجديد ، ترجمة د. كمال خلايلى ، عالم المعرفة (١٣٤) ، الكويت ، ١٩٨٩ ، إذ تؤكد النظرة العلمية الجديدة على أن أصل الكون وبنيته وجماله تقضى جميعا بأن الله موجود ، ص٧٨ .

(2) Wittgenstein ,L., Philosophical Investigations , Translated by G.E.M. Anscombe , Oxford : Basil Blackwell , 1963 , Part 1 , Sec .43 , p.20 .

وإذا كان معنى الكلمة أو العبارة هو استعمالها فى اللغة فيجب أن يكون هذا الاستعمال محكوما بقواعد بحيث يجعل الكلمة أو العبارة ذات مغزى ، ومن ثم تأتى ضرورة التفرقة بين الاستعمال الصحيح والاستعمال غير الصحيح ، فالاستعمال الصحيح هو الذى يجئ منسجما مع القواعد التى تضبطه ، أما الاستعمال غير الصحيح فهو الذى لايخضع لتلك القواعد ، ومن هنا راح أصحاب نظرية الاستعمال يبحثون عن قواعد استعمال الكلمات والعبارات .

لقد ترتب على نظرية الاستعمال فى المعنى عدة نتائج هامة من أبرزها الفكرة القائلة بأن كل نمط من أنماط القضايا له نوع خاص من المعنى ، وعلى هذا النحو رد فلاسفة أكسفورد الشرعية إلى مفاهيم أو قضايا الميتافيزيقا والأخلاق والجمال بعد أن سلبها فلاسفة الوضعية المنطقية بحجة أنها زائفة ولاتقبل التحقق الحالى أو المقبل ؛ ويترتب على هذا أيضا أن مفاهيم العلوم التجريبية التى يقبل بعضها - وليس جميعها كما أشرنا إلى وجود مفاهيم ميتافيزيقية فى النظريات العلمية - التحقق التجريبى ليست وحدها المفاهيم الحقيقية وماعداها مفاهيم زائفة ، وإنما مفاهيم الدين والأخلاق والعلوم الإنسانية بعامة هى أيضا مفاهيم حقيقية ، وهذا يدفعنا إلى البحث عن معايير أخرى غير التحقق التجريبي للفصل بين المفاهيم الحقيقية والزائفة مثل قدرة المفهوم على التفسير والتنبؤ والتحليل بالإضافة إلى بساطته.

وبالإضافة إلى ذلك تتفادى نظرية الاستعمال الصعوبات التى تواجه نظرية التحقق وغيرها من نظريات المعنى ، وإذا كانت نظرية التحقق ترتكز على النظرية الإرشادية فإنها تواجه صعوبة وجود رموز ذات معنى دون أن تكون ذوات ماصدق مثل العدالة والشجاعة والكرم وماجرى مجراها ، ووجود رموز ذوات ماصدق ، واحد على الرغم من عدم ترادفها فى المعنى مثل "مخلوق بقلب" و "مخلوق بكليتين" ، وتفسر نظرية الاستعمال الحالة الأولى بأنها تنشأ حين تكون هناك قواعد تحكم استعمال الرمز على حين لايوجد موضوع يصدق عليه ذلك الرمز ، أما الحالة الثانية فتنشأ حين تكون هناك ، بالنسبة لكل رمز ، قواعد مختلفة تحدد الموضوع الذى يشير إليه الرمز أو يصدق عليه ، على حين يكون الموضوع الذى يتم تحديده فى هذه الحالة شيئا واحدا فى الواقع.

لقد فطن البلاغيون المسلمون - بالإضافة إلى الأصوليين- إلى نظرية الاستعمال أو السياق وبخاصة سياق الموقف عندما قالوا "لكل مقام مقال" ، والحق أن توضيح المعنى على المستوى الوظيفى (الصوتى والصرفى والنحوى) وعلى المستوى المعجمى (العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها) لايقدم لنا إلا "معنى المقال" أو "المعنى الحرفى" كما يسميه النقاد أو

"معنى ظاهر النص" كما يسميه الأصوليون[1] ، وإذا شئنا أن نقدم المعنى الدلالى فى صورته الكاملة فلا بد أن نضيف إلى "المعنى المقالى" جانبا آخر هو "المعنى المقامى" وهو ظروف أداء المقال ويسمى بالمقام .

المفاهيم وتحريف المعنى :

أسلفنا الإشارة إلى بعض الظواهر المفهومية ، مثل "الاحتلال المفهومى" و "الحراك المفهومى" ، والتى يتطلب الفهم الجيد لها التمييز بين ظاهرتين مختلفتين هما "تغيير المعنى" و "تحريف المعنى" ، فما هو المقصود بهاتين الظاهرتين وماعلاقتهما بالمفاهيم ؟

أسباب تغيير المعنى :

حاول علماء اللغة رصد الأسباب التى تفضى إلى تغيير المعنى : فكان أهمها :

١- ظهور الحاجات الجديدة : وذلك عندما يلجأ أصحاب اللغة إلى الكلمات القديمة التى توارت معانيها فيحيون بعضها ويطلقونها على المخترعات الحديثة ، وترانا هنا نستعمل كلمات قديمة لمعان جديدة فيحدث تغيير المعنى ، ومن أبرز الأمثلة على ذلك كلمات المدفع والدبابة والسيارة والقاطرة والثلاجة والسخان والمذياع والجرائد والصحف وهلم جرا[2] . ولعلنا نلاحظ أن الاكتشافات العلمية تمثل الكثرة الغالبة من الحاجات الجديدة التى تؤدى إلى تغير المعنى .

٢- العوامل النفسية والاجتماعية : هناك سبب آخر لتغيير المعنى هو الحظر أو التحريم ، إذ تمنع اللغات استعمال بعض الكلمات ذات الدلالات البغيضة أو التى توحى بشئ مكروه ، ولذلك تستبعدها وتستخدم بدلا منها كلمات أخرى ، وتدخل الكلمة المستبعدة فى إطار كلمات "اللامساس" على حين توصف الكلمة المفضلة بأنها من كلمات "التلطف" ؛ فإذا كان اللامساس يؤدى إلى التلطف فى التعبير ، فإن التلطف يؤدى بدوره إلى

---

(١) د. تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص٣٣٧.
وانظر فى توضيح أهمية السياق بشقيه اللغوى والاجتماعى أو المقالى والمقامى فى ثلاث من البيئات العلمية الإسلامية وهى بيئات المفسرين والبلاغيين والأصوليين ، د. طاهر سليمان حموده ، دراسة المعنى عند الأصوليين ، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، دون تاريخ ، ص٢٢٠-٢٢٣ . وانظر أيضا د . السيد أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوى عند الأصوليين ، الطبعة الأولى ، شركة مكتبات عكاظ ، جدة ، ١٩٨١ ، ص١٠٩-١٢٨ و ص١٤١-١٦٦.

(٢) انظر د. إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص١٤٦ ومابعدها .

التغيير فى المعنى ، ومن أمثلة ذلك أننا لانكاد نسمع كلمة مرحاض أو كنيف وإنما نسمع بدلا منها كلمة دورة مياه أو تواليت . وكذلك لانكاد نسمع كلمة "حبلى" وإنما نسمع كلمة "حامل" .

تحريف المعنى :

ويترتب على تغيير المعنى تغيير المفاهيم نظراً لأن المفاهيم التى نعبر عنها بألفاظ أو مصطلحات هى فى جوهرها معانى مجردة . ولكن عملية تغيير المعنى على هذا النحو تعد عملية طبيعية ولاغبار عليها ، وإنما الشئ الذى يتعين علينا الانتباه إليه هو "تحريف المعنى" وهو أمر مغاير لتغيير المعنى على أساس أن تغيير المعنى يتم بصورة طبيعية إلى حد كبير ويحظى بقبول عند الجماعات اللغوية ولدى المجامع اللغوية والهيئات العلمية ، أما تحريف المعنى فيحدث تحقيقا لمقاصد معينة ولأغراض فكرية ومعرفية عند من يمارسه . خذ مثلا مفهوم "العقل" تجد أن الاتجاهات المادية فى العلم والفلسفة ، والتى تفسر الأشياء بلغة المادة وحدها ، تذهب إلى أن خير طريقة للبحث فى العقل هى إظهار كيفية انبثاق العقل من المادة، وتبعا لذلك لايزيد العقل على أن يكون عضوا ماديا ، ولكن أروع ماقدمه القرن العشرون هو هدم النظرية المادية فى العقل ، وجاء ذلك على يد ويلدر بنفيلد وأشهر أعماله كتاب "لغز العقل" Mystery of the Mind سنة ١٩٧٥ ، ونراه يقول : "يبدو لى من المؤكد أن تفسير العقل على أساس النشاط العصبى داخل المخ سيكون دائما تفسيرا مستحيلا تمام الاستحالة"(١) والنتيجة التى يخلص إليها بنفيلد وتتجلى فى غير موضع من أعماله هى : "يبدو لى أنه من المعقول تماما أن أقترح ، كما اقترحت فى عام ١٩٥٠ ، أن العقل ربما كان جوهراً متميزاً ومختلفاً"(٢) عن الجسم بطبيعة الحال .

وهذا التصور الأخير ينسجم مع الفهم الصحيح لدلالة مفهوم العقل ، فالعقل جوهر روحانى خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان ، وإن شئت قل إنه نور فى القلب يعرف به الإنسان الحق والباطل . وفى الاتجاهات العلمانية المعاصرة نجد تحريفا آخر لمعنى العقل ، إذ يرى أنصار هذه الاتجاهات أن العقل هو الإمام الأوحد الذى يهدى الإنسان إلى المعرفة والذى يحدد له الحق والباطل والخير والشر" وطالما أن العقل البشرى قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج فلا حاجة بنا إلى الوحى ، لأنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه ؛ وإذا كانت الاتجاهات المادية فى العلم والفلسفة قد حرفت معنى مفهوم العقل من زاوية بنية العقل عندما

---

(1) Penfielg , W., The Mystery of the Mind , Princeton , New Jersey : Princeton university Press , 1975 , P.80 .

(2) I Bid , P.62 .

أرادت أن تجعل العقل شيئا ماديا ،فإن العلمانية تحرف معنى مفهوم العقل من زاوية الوظيفة التى يقوم بها ، فالعقل ملكة لدى إنسان محدود الإدراك ، والمغالطة هنا هى مغالطة سحب الجزء على الكل ، وهى. تدخل فى باب توسيع المعنى أيضا ؛ ولكن التصور الإسلامى للمعرفة يرى أن العقل لايزيد على أن يكون وسيلة من وسائل الإدراك ، وأن كل وسائل الإدراك لدى الإنسان تقع فى باب الوجود ، وأن هناك مصدرا آخر من مصادر المعرفة هو الوحى ، وأنه لايوجد تعارض بين العقل والوحى فى الإسلام والصواب هو أن هناك تكاملا بينهما . فالعقل من خلق الله وهو هبة الله للإنسان ليدرك به ماوسعه الإدراك ، والوحى من لدن الخالق العظيم ليهدى الإنسان كله وعقله بخاصة .

ولايقف أصحاب الاتجاهات المادية والعلمانية عند تشويه دلالة كثير من المفاهيم فى تراث الأمة فحسب ، وإنما تجاوزوا كل حد حتى تجرأ أحدهم على لفظ الجلالة "الله" ، فراح يفرعه من دلالته الأصلية ويبنيه من جديد على حد زعمه . ونراه يقول : "إن لفظ الله يحتوى على تناقض داخلى فى استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعانى أو التصورات ، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه : يعبر عن اقتضاء أو مطلب ، ولايعبر عن معنى معين أى أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل . هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيرا عن قصد أو إيصال لمعنى معين . فكل مانعتقده ثم نعظمه تعويضا عن فقد يكون فى الحس الشعبى هو الله ، وكل مانصبو إليه ولانستطيع تحقيقه فهو أيضا فى الشعور الجماهيرى هو الله ، وكلما حصلنا تجربة جمالية قلنا : الله ! الله! وكلما حفت بنا المصائب دعونا الله ، وكلما أردنا ضمانا ويقينا حلّفنا الآخر بالله وحلفنا له أيضا بالله . فالله لفظة تعبر عن صرخات الألم وصيحات الفرح أى أنه تعبير أدبى أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائى أكثر منه وصفاً خبرياً . ومازالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ "الله" ، وكلما أمضت فى البحث ازدادت الآراء تشعباً وتضارباً ، فكل عصر يضع من روحه فى اللفظ ، ويعطى من بنائه للمعنى ، وتتغير المعانى والأبنية بتغير العصور والمجتمعات . فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفيا هو الحب وعند المكبوت هو الإشباع ، أى أنه فى معظم الحالات "صرخة المضطهدين"(١) .

فانظر كيف مارس الكاتب تشويه دلالة مفهوم "الله" ، فالمفهوم الواضح الدلالة أصبح لدى المؤلف يعبر عن إحساس أكثر مما يعبر عن معنى معين ، وإذا كان مفهوم الله ،

(١) د. حسن حنفى ، التراث والتجديد ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٢٧-١٢٨.

كما يعرف أهل العلم والعامة على السواء يدل على أنه سبحانه هو الخالق البارئ المصور ، له الأسماء الحسنى ، فإن الكاتب يدفع بالمفهوم نحو انحطاط الدلالة وتضييق المعنى ، وبدلا من القول بأن الله هو الرازق نجده يقول بأن الله هو الرغيف ، وبدلا من القول بأن الله سبحانه قد أنعم علينا فجعل لنا من أنفسنا أزواجاً لتسكن إليها ، نراه يقول بأن الله عند المكبوت هو الإشباع .

٣- تحليل بنية المفاهيم :

تتألف بنية أى مفهوم من مجموعة من العناصر المكونة له ، وهذه العناصر لا تأتى بدرجة واحدة من حيث البناء والأهمية ، بل هناك عناصر أساسية وعناصر أخرى مكملة لها وقد تشتق منها أحيانا ؛ والعناصر الأساسية تتمتع بأسبقية منطقية فى بنية المفهوم ، إذ أنها لاتشتق من غيرها وإنما يمكن لغيرها أن يشتق منها ، وتشبه هذه العناصر الأساسية من هذه الزاوية المصادرات أو البديهيات فى الأنساق الرياضية والمنطقية ، وتتمتع هذه العناصر بدرجة أكبر من التجريد إذا ماقورنت بغيرها من عناصر المفهوم .

ويمكن أن نلقى على هذه الفكرة أضواء شارحة إذا استعنا بفهم ديكارت للمادة. ينظر ديكارت إلى الامتداد على أنه الصفة الأساسية للمادة ، ويقول فى كتابه "مبادئ الفلسفة" : "إن مايكوّن طبيعة الأجسام ليس ثقلها ولاصلابتها ولالونها ، بل امتدادها فحسب" وعلى هذا النحو تشكل صفة الامتداد" العنصر الأساسى" فى بنية مفهوم المادة ، وتجئ الصفات الأخرى مثل الثقل والصلابة والحركة والشكل وهلم جرا لتشكل عناصر أخرى لاحقة منطقيا على عنصر الامتداد ، أى أن هذه العناصر الأخرى تلزم منطقيا عن عنصر الامتداد وليس العكس ؛ وبعبارة أخرى فإن كون الجسم ذا حركة أو شكل يرجع بالضرورة إلى كونه جسما ممتدا ، أما كونه ممتدا فلا يفترض وجود أية صفة أخرى تسبقه منطقيا .

وبالإضافة إلى التوضيح السابق لفكرة العناصر الأساسية والعناصر الإضافية فى بنية المفاهيم ، يمكن الإفادة فى توضيحها أيضا من فكرة تصنيف أنواع المعنى فى علم الدلالة ؛ إذ ميز علماء الدلالة بين عدة أنواع يأتى فى مقدمتها : المعنى الأساسى والمعنى الإضافى ؛ المعنى الأساسى أو المركزى هو الذى يمثل العامل الرئيسى فى الاتصال اللغوى والمعبر الحقيقى عن أهم وظائف اللغة وهى التواصل ونقل الأفكار ، ولكى يتم التواصل بين شخصين بلغة معينة لابد أن يشتركا فى المعنى الأساسى ؛ أما المعنى الإضافى أو الثانوى فهو المعنى الذى تملكه الكلمة بالإضافة إلى معناها الأساسى ، وربما يتغير من عصر إلى آخر تبعا لتغير المناخ الثقافى التى تحيا فيه لغة معينة . ولنأخذ مثالا يوضح المعنيين المشار إليهما ؛ فكلمة "امرأة" يتحدد

معناها الأساسي بعدة عناصر هي أنها إنسان وأنها ليست ذكرا وأنها بالغة ، وإلى جانب العناصر توجد عناصر إضافية مثل أنها رقيقة وتجيد الطهي وأنها ثرثارة وسريعة البكاء وتشكل هذه العناصر المعنى الإضافي للكلمة .

وتبعا لذلك إذا شئنا فهما أفضل لبنية أي مفهوم ، فيجب أن نحلل هذه البنية ونحدد عناصرها الأساسية وعناصرها الفرعية ، ولكي نوضح مدى أهمية هذه العملية التحليلية في الإدراك الدقيق والصحيح للمفاهيم واجتناب اللبس وتفادي الخلاف ، يمكن أن نتأمل قليلا في مفهوم "العقل" ؛ إذا طرح هذا المفهوم بصورة أولية دون تحليل لبنيته، فسرعان مايظهر النزاع بين من يؤيد وجود العقل ومن ينكر وجوده ، ولكن إذا حللنا بنية هذا المفهوم وأوضحنا أنه ينقسم على وجه التقريب إلى ثلاث عائلات من المفاهيم هي : المفاهيم المعرفية مثل المعرفة والفهم والتفكير والإدراك ، ومفاهيم الإرادة مثل العزم والاختيار والقصد ، مفاهيم الإحساس مثل الغضب والخوف ، واللذة والألم- أقول إذا حللنا بنية مفهوم العقل على هذا النحو فإن الحوار الذي يدور حوله سوف تتغير طبيعته وطريقته والنتائج التي يمكن أن ينتهي إليها .

كما أدرك فلاسفة الإسلام أن هناك علاقة بين بنية اللغة وبنية العقل وبنية الواقع يقول أبو حامد الغزالي : "إن للأشياء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ووجودًا في اللسان ، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي ، والوجود في الأذهان هو الوجود العملي الصوري ، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي، فإن السماء مثلا لها وجود في عينها ونفسها ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا ..... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات .. فالقول دليل على مافي الذهن ومافي الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له .. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان ولو لم يشعر الإنسان لم يعبر عنها اللسان وإذن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية"(١) .

وليس من شك في أن فكرة الغزالي تنسحب على بعض المفاهيم دون بعضها الآخر ، فهناك مفاهيم كثيرة لها وجود في الأذهان ووجود في اللسان دون أن يكون لها وجود في الأعيان مثل الشجاعة والمساواة ، والخوف من الله وغيرها .

إذا كان تحليل بنية المفهوم قد كشف عن وجود عناصر أساسية وأخرى إضافية في المفاهيم ، وكشف أيضا عن وجود علاقة بين المفهوم في الذهن وبنية المفهوم في اللغة أو

---

(١) الغزالي ، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص١٠-١١ .

اللسان ، فإن هذا التحليل يكشف لنا كذلك عن أن هناك مجموعة من المفاهيم تكتسب مع الأيام بعض العناصر الإضافية التى تزيد من مضمونها ومن مساحة تطبيقها بحيث تبدو فى نهاية الأمر وكأنها شئ مختلف عما كانت عليه أول الأمر ، ومن أمثلة هذه المفاهيم الديمقراطية والحرية ؛ فالديمقراطية ، مثلا ، لاتفهم فهما جيدا اللهم إلا إذا كان معناها مقرونا بزمن استعمالها ، فنقول إن الديمقراطية عند اليونان تعنى كذا وكذا وفى عصرنا تعنى كذا وكذا .

أما عن مفهوم الحرية فحدث ولاحرج ، فها هو واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمفهوم الحرية وهو الفيلسوف الإنجليزى "أزيا برلين" (أزايا = أشعيا) يقول فى كتابه "أربع مقالات فى الحرية" إنه "لن يناقش أكثر من مائتى تعريف للحرية"[١] ، وأبسط حريات الإنسان أن يكون حرًا فى جسده يتصرف فيه كيف يشاء ، ثم يترتب على هذه الحرية الجسدية حرية أخرى هى حرية الإرادة فيختار من بين بدائل كثيرة مايختاره ، وعلى أساس هذه الحرية تقع عليه تبعه الاختيار ؛ وبالإضافة إلى هذين الجانبين من الحرية ، هناك جوانب أخرى لا حصر لها ، فهناك حرية العقل ، وحرية التعبير ، وحرية الفكر ، وحرية الصحافة ، وحرية الفنان والأديب ، وحرية العالم فى خلق الفروض التى يبدأ منها عملية تفكيره ، وهلم جرا .

وهذا الجانب الأخير من الحرية لم يكن معروفا عند أسلافنا من بنى البشر فازداد به مفهوم الحرية خصوبة فى المضمون وثراءً فى المعنى ، وهو الجانب الذى ظهر فى أواسط القرن الماضى على أيدى بعض علماء الرياضة وترتب عليه بناء هندسات لا أقليدية[٢] .

يتضح لنا مما أسلفناه أن تحليل بنية المفهوم تكشف عن أن بعض المفاهيم تتألف من عناصر محورية أساسية وعناصر أخرى تطرأ على المفهوم خلال سيرته الفكرية التاريخية الأمر الذى يفرض على القائم بعملية تحليل المفاهيم أن يضع نصب عينيه دائماً بعض الدلالات التى تكتسبها المفاهيم فى فترات تاريخية معينة ، مما قد يحرك الدلالة الأساسية إلى الهامش ويدفع بالدلالة الإضافية إلى المركز .

يتضح مما أسلفناه أن هناك بعض القواعد الدلالية التى تحكم التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم ، ويأتى فى مقدمتها مايلى :

---

(1) Berlin , I ., Four Essays on Liberty , Oxford university Press , 1975 , P.121.

(٢) انظر د. زكى نجيب محمود ، فى تحديث الثقافة العربية ، الطبعة الأولى ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، مقال : حرية لم يعرفها الأقدمون ، ص٢٧٩-٢٩٥ وانظر للمؤلف نفسه : عن الحرية أتحدث ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ، بيروت القاهرة ، ١٩٨٩ .

١- معرفة المعنى اللغوى والمعنى الإصطلاحى للألفاظ التى تعبر عن المفاهيم ، ولاتساعد معرفة هذه المعانى فى الكشف عن الدلالات المتنوعة للمفهوم فى حالة التعامل العادى الذى يبغى البحث عن الحقيقة فحسب ، وإنما تساعد أيضا فى الكشف عن عمليات التلبيس والتحريف الدلالى التى قد يتعرض لها المفهوم موضوع البحث .

٢- معرفة السيرة الدلالية للمفهوم ، والتمييز بين الدلالات الأصلية التى تجلب عند وضعه لأول مرة ، والدلالات التاريخية التى اكتسبها عبر تطوره .

٣- تحليل البنية الدلالية للمفاهيم والتمييز بين العناصر الأساسية والعناصر الفرعية فى هذه البنية .

٤- فى حالة ترجمة المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذى ينقله إلى اللغة العربية ، مثلاً ، ويجب أيضا أن يكون على وعى بأصول العربية حتى يختار مقابلاً دقيقا للمفهوم الأجنبى . وفى حالة الافتقار إلى أى شرط من هذين الشرطين يحدث الخطأ الدلالى فى الترجمة ، ناهيك عن اللاتحديد فى الترجمة الذى يحدث لامحالة نتيجة لاختلاف الخصائص اللغوية والثقافية، أما إذا كان المترجم يفى بهذين الشرطين تمام الوفاء بيد أنه يحرف الترجمة عن عمد فذلك شأن آخر ، ويجب على أصحاب الفكر إظهار هذا التحريف الدلالى والتنبيه عليه .

٥- الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية للغة التى تصاغ فيها المفاهيم .

بناء المفاهيم الإسلامية

ضرورة منهاجية

د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية بالمعنى الواسع لكلمة "منهج" وما تتيحه من معان[١] ودلالات ، حيث تشمل الحركة على التنظير .والحقّ أن قضية المنهج ستظل ملتبسة مالم تطرح أولاً وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم . فالمنهج هو أساسا المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها حيث يتعامل كلّ مجال من مجالات الدراسات[٢] الإنسانية والاجتماعية مع مفاهيم تعتبر فى نظر واضعيها من أساسيات المعرفة فى ذلك المجال ، وسواء أكانت هذه المفاهيم كلية أو جزئية ، فإنها من مكونات الطرح النظرى الذى يتأسس عليه البناء المعرفى فى هذه الدراسات .

إن المفهوم الواحد معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التى تقوم عليها الدراسة فى هذا المجال وسيكون لها أثرها فى الحياة اليومية إذا وضعت موضع التطبيق ولو جزئياً[٣] .

إن هذه الملاحظة يؤكدها ذلك الاهتمام خاصة فى كتابات أصول الفقه بقضية

---

(١) المنهج فى اللغة هو الطريق الواضح فى أمر ما من علم وعمل ... وهو الطريق الذى يسلكه الإنسان وفق قواعد عامة تهديه وتقوده إلى الطريق فى أى نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية .

انظر فى هذا : معاجم اللغة : لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير والقاموس المحيط مادة : نهج .

انظر أيضاً : أحمد محمد عبد العال ، منهج الشهرستانى فى التأريخ للأديان والمذاهب ، رسالة ماجستير غير منشورة . جامعة الأزهر ، فرع المنصورة كلية أصول الدين ، قسم العقيدة ، ١٩٨٢ م ، ص ٨٠ ، ٨٢ .

انظر كذلك : د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، (بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣م) ، ج٢ ، ص٤٣٥-

ومن الكتابات التى تؤصّل مفهوم المنهج وشموله للنظر والحركة :

انظر : سيد قطب ، هذا الدين ، (بيروت -القاهرة : دار الشروق ، د.ت) ، ص٣ -٤٧ . انظر فى التأكيد على دور المنهج الخطير فى حركة الإنسان الفكرية والحضارية عموماً : د. عماد الدين خليل ، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية ، (القاهرة : دار الصحوة للنشر ، د.ت) ص١١ .

(٢) انظر فى هذا : د. محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر ، (الدار البيضاء ، المركز الثقافى العربى ، ١٩٨٢) ص١٢ .

(٣) و(٢) د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الإنسانية فى ميزان الرؤية الإسلامية (دراسة مقارنة) ، (قطر ، الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٤م) ص٥ (بتصرف) .

المفهوم ودلالته والمعنى وأهميته . هذا الاهتمام من جانب علماء أصول الفقه يضاف إليه ضرورة أخرى تنبع من الوعى بأن الدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها وتعدّد مصادرها وتمايز أطرها المرجعية توصلت إلى هذه المفاهيم نظرياً ومارست توظيف بعضها على الساحة العملية .. وأن مهندسى هذه المفاهيم يطمحون أن تزدهر هذه الدراسات فى كل مجالاتها ويتطلعون إلى أن تكون بدائل للأفكار الإسلامية (ومفاهيمها)[1] ، وهو ما يعنى ضرورة الوعى بهذا الخطر .

إن هذه الأهمية الإضافية تنبع أساساً من أن المفاهيم تقع فى قلب عملية التقليد للغرب[1] . وهى عملية تهدف فى الأساس إلى تنحية المفاهيم الإسلامية الأصيلة النابعة من التراث والمستندة إلى الأصول الإسلامية (القرآن والسنة الصحيحة) ، وتقديم بدائل لها ، أو فرض الأمر الواقع من حيث انتشارها واستخدامها وتداولها بين الجماعة العلمية ، بل فى دائرة العاملين فى الحقل الإعلامى ، وربما فى دائرة الناس العاديين[1].

أما الهدف الثانى فهو إحداث عملية تشويش على مستوى واسع -فى إطار مجموعة من الدعاوى بدءًا بنفى وجود مثل هذه المفاهيم أو التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقيق والتحقق فى الواقع المعاش ومروراً بالقول بعدم وضوح هذه المفاهيم وعدم تحديدها إن وجدت ... وانتهاء بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكّل بناءً من المفاهيم متكامل الأسس ، قادراً على التطور كل حين على أيدى الجماعة العلمية فى الغرب ، حيث تدعى لهذه المفاهيم التحديد والوضوح من حيث طبيعتها ، ومن حيث وجودها فهى جاهزة فى جميع الأحوال مفصّلة مدروسة لا يفترض فى متعاطيها سوى تبنيها والبناء على أساس منها ، وهى من حيث أهدافها قابلة للتحقيق والتطبيق الواقعى ، تنطلق منه وتتطوّر به وتعود إليه .

وحيث يقدّم الفكر الغربى هذا البديل الجاهز فى دائرة المفاهيم ، فإن الحالة التى توجد عليها المفاهيم الإسلامية تسهم فى ذيوع هذا البديل الغربى ، حيث لا توجد - من خلال التقصير البشرى فى الاجتهاد فى بناء المفاهيم الإسلامية- فى صورة بناء فكرى منتظم وركام نسقى متتابع ومتواصل ومتجدّد بحكم ارتباطه بالواقع ، مستند فى تأصيله إلى

---

(١) يفضّل الباحث "التقليد للغرب" ترجمة لكلمة (Westernization) ذلك أن ما اصطلح من ترجمة لذلك بالتغريب و"التغرب" نسبة إلى الغرب إنما تقع فى إطار الترجمات غير الموفقة حيث تختلط بمفهوم "التغريب" الذى يعنى أساساً النفى والإبعاد . فضلاً عن أن اختيار ترجمة "التقليد للغرب" إنما تتضمن موقفاً مبدئياً من عملية التقليد للغرب باعتبارها شعبة من عملية التقليد فى كلّيتها سواء أكانت من داخل أو من خارج .

الاستمداد من الأصول الإسلامية ، حيث توجد هذه المفاهيم فى صورة جزئية مبعثرة ، الأمر الذى يؤدى إلى اتخاذ معظم الباحثين الإسلاميين أحد موقفين :

الأول : الاستجداء لمشابهة المفاهيم الإسلامية أو قياسها على المفاهيم الغربية ، وهو أمر من الخطورة بمكان ، حتى لو استند إلى دعاوى تقريب المفاهيم إلى الأذهان من جهة ، والأخذ بالقول الشائع "خطأ شائع خير من صحيح مجهول أو جهل به" ، إذ قد يؤدى بهذا التيار إلى الدخول –تحت طائفة المقلدين للغرب بلا حجّة ولا بيّنة .

الثانى : موقف الرافض الذى لا حيلة له فى إبراز البديل فى دائرة المفاهيم الإسلامية، وهو موقف رغم قناعته بسلامة توجّهه ، إلا أنه لا يتخذ خطوة أبعد ببناء موقفه هذا على أسس معرفية ومنهجية قادرة على تقديم البديل القادر على الصمود فى دائرة المفاهيم حيال التفريط فيها فى الداخل والغزو الثقافى من الخارج .

إن التأكيد على عناصر التميز والخصوصية فى بناء المفاهيم الإسلامية ، يؤكد طبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية واهتماماتها ، حيث يصير تحديد المفاهيم واجباً ، ويصير فى العلوم السلوكية والاجتماعية أوجب ، نظراً لطبيعتها واختلاف الأطر المرجعية وتوجّهات الباحثين[1] .

ومن ثم تبدو محاولة بناء المفاهيم الإسلامية وفق ذلك الوضع تجابه بمجموعة من الصعوبات ، ولكن الواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر .

إن التأكيد على دور أصول الفقه فى عملية بناء تلك المفاهيم والتواصل بالقواعد والحدود والمنهاجية المتبعة فى علم الأصول تحديداً وبياناً يجعل لذلك أثره بصورة أو بأخرى فى الفهم الصحيح للأحكام الشرعية والوعى بوسائل المكلفين ومقاصدهم ، وضرورة تحقيق المناط وتحريره . ذلك أن المفاهيم الإسلامية ، شأنها شأن الأحكام الشرعية ، تتعلق بمصالح العباد وحركتهم ومن ثم كانت أولى بالالتفات إليها تحديداً وبياناً ، وأجدر بالاعتماد عليها أساساً وبنياناً ، وكان الالتفات إلى مداركها والنظر فى مسالكها من اللازمات والقضايا

---

(١) انظر فى اختلاف المفاهيم نتيجة ارتباطها بخبرات وتوجهات فكرية وأطر مرجعية مختلفة : د. حامد ربيع ، مذكرة التحليل السياسى ، نص المحاضرات التى ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٩ ، ص١٨ .

انظر أيضاً : د. كليم صديقى ، ما بعد الدول القومية –المسلمة ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد التاسع عشر ، بيروت ، يوليو ، سبتمبر ١٩٧٩م ، ص٥ .

الواجبات والإحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تذلل طرق الاستثمار وينقاد جموح غـامض الأفكار[1] .

. إننا هنا يجب أن نلفت النظر إلى أن الرؤيـة الإسلامية التى تتميز بالكلية والشمول ومصدر بنائها الذى يكمن فى دلالات نصوصها تتضمن مفاهيم أساسية منهجية تنتظم على أساسها مكتسبات الإنسان المعرفية فى كل مجال من مجالات النظر والتطبيق ، وليسـت هـذه الدلالات (فى إطار عملية بناء المفاهيم) حين يتوصـل إليهـا بنـاءً معرفيـاً فحسـب ، بـل هـى منظومة من المقاييس ينبغى أن تستمر فى غربلة المعارف الإنسانية وفى تقويمها ، وذلـك فـى ضوء النصوص الإسلامية وفى ضوء المنهج الإسلامى الذى يصـدر عـن النصـوص الإسـلامية ويعود إليها[2] .

هكذا يتبين أن للمفهوم وظيفة حيوية حيـث لا يمكـن أن يوجـد مستقلاً بعيـداً عـن منهج خاص متميز ، فإنه إذا كان فى الإمكان القول بأن لكل منهـج مفاهيمـه الخاصـة بـه ، فإن كل منظومة من المفاهيم لابدّ مع فرض اتساقها -أن تضع علـى الأقـل خطوطـاً أساسية وحدوداً واضحة لمنهاجية دراسة الظواهر المختلفة ، فضلاً عن هذا ، فـإن المفـاهيم الإسـلامية من خلال طبيعتها القياسية إنما تشكل فى حد ذاتهـا جانبـاً منهجيـاً يجـب التـأكيد عليـه مـن خلال إبراز المفهوم وفق مقتضياته وشرائطه[3] .

---

(1) استعار الباحث كلمات الآمدى لموافقتها للمقام ودقتها فى التعبير عن غرض البـاحث : انظر : سيف الدين الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام . (القاهرة : دار الحديث ، د.ت) ، ص٣ (المقدمة) .

(2) انظر : د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الإنسانية ... مصدر سبق ذكره ، ص٥-٦ . انظر أيضاً فـى بيـان الطبيعة القياسية والمعيارية للمفاهيم ضرورة التأكيد على ذلك من خلال تقديم نموذج فى بناء مفهـوم الدولـة الشرعية : د. منى أبو الفضل ، دراسات فى المنظور الحضارى : دراسة النظم السياسية العربية ، نـص المحاضرات التى ألقيت على طلبة البكالوريوس ، ١٩٨٢ م . انظر مفهوم الدولة الشرعية .

(3) يلفت الباحث النظر إلى ضرورة الاهتمام فى البحوث السياسية الإسلامية بكثير من المفـاهيم المنبثقة عـن الأصـول الفقهية كمفاهيم ومداخل منهاجية للدراسات السياسية مثل مفاهيم : المصلحة الشرعية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الضرورة الشرعية والسياسية الشرعية ...الخ . وكذلك مفهوم الذرائع ، خاصة ما يتيحه المفهوم فى عمليـات البناء النظامى وشرائطه ، وكذلك فى عملية بناء المفاهيم وهو ما سنشير إليه فى ما بعد ، فضلاً عن القيـاس الـذى يضع حدوداً وأسسًا للمنهاجية المقارنـة فى أدق صورهـا . كذلـك فإن المفاهيم الإسلامية كافة تتميز بجانبهـا المنهجى فى وضع الحدود والشرائط فى الفهم وتحقيق المناط وتحريره ، إن المفهـوم الإسلامى للتغيير على سبيل المثال يؤكد جوانب منهجية معينة فى فهم التاريخ معنى وطبيعة ، كما أنه يسهم فى تفسـير الخبرة التاريخيـة وفـق منهاجية تاريخية متميزة

تأسيساً على ما سبق ، فإن الحديث عن جزئية "بناء المفاهيم الإسلامية" لا يمكن أن يستقيم دون الإشارة ، على الأقل ، إلى تميز الضوابط المنهاجية الكلية والأساسية في التصور الإسلامي عما عداها من تصورات وضعية[1] الأمر الذى يدفعنا إلى البحث في مقولة

---

(١) يبدو للباحث أن مناقشة الدراسات الإنسانية والاجتماعية وبعضاً من مفاهيمها ومعاييرها ومناهجها ووسائلها ومصادرها ومعلوماتها إنما تشكل أكثر الميادين ملاءمة لمناقشة التنظير الوضعي أو لأهم نظرياته ، من ثم فإنّ مناقشة الأسس النظرية والمفاهيم المرتبطة بها التى تستند إليها أجدى نفعاً ، كما أنها تخلّصنا من منهجية الدفاع المفروضة التى تجعلنا دائماً فى موقف الدفاع ، أما أساس المقارنة أو الميزان الذى سوف نزن به ما نناقشه ، فهو الرؤية الإسلامية ومقتضياتها ، ودلالاتها ، حيث إن الانضباط المنهجى فى منظور هذه الرؤية فكراً ولغة يقتضى تفادى الأفكار التى ليس لها واقع فتستبدل بمفاهيم إسلامية هى واقعية من ناحية وإيجابية من ناحية أخرى .

انظر : فى ضرورة تجاوز المنهاجية الدفاعية : عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى ، كتاب الأمة ، العدد الثامن : سلسلة فصلية ، قطر ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ، الطبعة الأولى ، المحرم ١٤٠٥هـ) ص ٥٢ – ٧٠ .

قارن بهذا : فتحى عثمان ، الدين فى موقف الدفاع ، (القاهرة . مكتبة وهبة : ١٩٦٣) ص٧-٢٥ وفى هذا الإطار فإن معظم الباحثين المسلمين يجابهون بمجموعة من المفاهيم وجب ضبطها ومناقشتها خاصة أنها من المفاهيم الكلية التى تنعقد على أساسها "منظومة المفاهيم ، حيث تواجه مخاطر كثيرة حول مفاهيم الدين والعلم ، العقل والوحى ، والموضوعية ، وكلمات كثيرة من فرط الاعتياد عليها ترك أمر تحديدها وأهمل فصل بيانها ، كلمات كثيرة فى ظل معانيها الغربية تزداد تشويشاً على غير ما أريد من التحديد والبيان فأدى ذلك بدوره إلى حيرة كثير من الباحثين المسلمين تدفعهم لأحد موقفين :

الأول : منها يتبنّى هذه المفاهيم من النظر الأول وإبراز اتفاقها مع الرؤية الإسلامية .

والثانى : هو موقف الرفض العاطفى دون حيثيات ودون بيان أسباب ومن ثم فهو لا يقدم البديل ، والحق أن كلا الموقفين (التبنى والرفض العاطفى) يؤدى إلى متاعب لا حصر لها ، فإنّ من يتبنى بلا بيّنة يُفاجأ بسلسلة تتداعى من المفاهيم . فالعلم بمعناه الغربى يجرّ الوضعية ، والأخيرة تجر الموضوعية ، فالعلمانية .. سلسلة إذا ما سحبت إحدى حلقاتها المتواصلة تتداعى الحلقات الأخرى دون وعاء ونداء . أما موقف الحيرة الناتج عن الرفض العاطفى غير المُسبب فيجعله فى موقف الدفاع بلا علّة ، ينتهى فى الغالب بالخسران فى مواجهة الفئات المقلدة للغرب والقضية – على ما أشرنا آنفاً– ليست اختلافاً فى المفاهيم فحسب ولكن اختلاف فى المنهج ، حيث الاختلاف والتمييز بين المنهاجية الإسلامية وما عداها من منهجيات نابعة عن رؤى وضعية . ومن أهم تلك الاختلافات والتميزات :

أولاً : فارق المصدر : حيث إن المنهج الإسلامى قائم على أصل متين وهو الوحى ، وهو ما يعنى أن المنهاجية تنفك عن الدين ومصادره فى المعرفة ، الاختلاف فى المصدر يعدّ اختلافاً أساسياً حيث إن للمنهج الإسلامى ، طالما مصدره الدين ، يختلف كل الاختلاف عن المنهاجية الحالية السائدة بمصدرها الوضعى الذى لا يعترف بالدين أساساً ومصدراً .

-وهذا يعنى ضمن ما يعنى ... أننا بحاجة إلى التريث ونحن نتعامل مع التقسيمات والمصطلحات وما يحتم مراجعتها ورفض الكثير من هذه وتلك وما يقتضيه ذلك من ضرورة الاجتهاد وفق أصوله الفقهية والشرعية فى نحت وصوغ تقسيماتنا ومصطلحاتنا المنسجمة (مع) والمستندة (إلى) رؤيتنا العقيدية وصبغتنا الإلهية ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾ .[البقرة :١٣٨] .

انظر فى هذا : محمد عمر القصار ، المنهج الإسلامى فى تعليم العلوم الطبيعية ، سلسلة دعوة الحق ، السنة الثالثة ، العدد (٢) ، (السعودية : مكة المكرمة) رابطة العالم الإسلامى (رمضان ١٤٠٤هـ -يونيو ١٩٨٤م) ص٦٠ .

كذلك : د. عماد الدين خليل ، مؤشرات حول الحضارة الإسلامية ، (القاهرة ، دار الصحوة للنشر والتوزيع د.ت) ص٥-٦ .

انظر كذلك فى تعاضد الوحى والعقل حيث لكل دوره ، ذلك أن العقل إنما ينظر من وراء الشرع ، أبو إسحاق الشاطبى ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، (القاهرة : دار التراث العربى ، د.ت) الجزء الثانى ، ص٣٣١، ٣٣٧ .

وكذلك : الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، تحقيق وشرح د. محمد عبد الله دراز ، (القاهرة : دار الفكر العربى ، د.ت) ، المجلد الأول ، ص٣٥ -٣٨ -٨٧ .

وكذلك : على بن محمد أبى العز الحنفى مختصر شرح الطحاوية ، اختصره بعض العلماء وحققه : محمد ناصر الدين الألبانى ، الأسكندرية ، دار عمر بن الخطاب ، د.ت) ص٢٠١ -٢٠٢ . وبصفة أساسية ، ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، (القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية ، د.ت) ج١ ، قسم (١) ، ص٩٤ ، حيث يؤكد أن ما خالف الشرع فالعقل يعلم فساده .

ثانياً : فارق الشمول والطبيعة : وهو ينجم عن الفارق الأول ويتفاعل معه ، ويشكل نتيجة طبيعية له بما يميّز طبيعة المنهاجية الإسلامية من النظر للحياة بكاملها طالما يستمد تعاليمه وأسسه من نظام عام شامل للحياة كلها ، ذلك أن كثيراً من الأخطاء الحادثة فى تحليل الرؤية الإسلامية أو بعض الظواهر المختلفة فى الدراسات الإسلامية إنما تعود إلى إطار التعامل البحثى الذى يتم فى الغالب على مستوى من الرؤية التشطيرية أو التفسيخية فى مقابل التوحيد ، الذى يشكل مركزية لا يستهان بها فى قضية شمول الإسلام وكلّيته مثل : العقل والوحى ، الدين والعلم ، المجتمع والفرد ، الدين والسياسة . أو التعامل مع الإسلام من خلال أحد أبعاده مع إهمال الأخرى، أو النظرة التجزيئية . هذا كله يجر الباحثين الإسلاميين إلى الموقف الدفاعى دون التفطن إلى التنويه إلى أصل منهجى ضابط يتمثل فى شمول الإسلام وكليته الأمر الذى يشكل استنزافاً للطاقات الذهنية والفكرية ومراوحة فى المكان، وتركاً للخصم يحدّد القضايا وطرق الاقتراب منها ، خضوعاً لمنطق المنهاجية الغربية فى التجزئة والتشطير ، أو اللجوء لواحدية التفسير للظواهر ولو على مستوى الطرح الفلسفى الوضعى .

إن (الشمول والكلّية) كضابط منهجى للتصور الإسلامى إنما يشكل مقدمة أساسية للوعى فى عملية البناء الكلية على مستوى المنهاجية والمفاهيم والنظم والحركة . كما يبيّن لنا مدى فداحة الخطأ المنهجى الذى يُرتكب من جانب من يدرسون الدراسات الإسلامية (مناهج الاستشراق -المناهج الغربية عامة فى العلوم الإنسانية- معظم دراسات الشرق الأوسط- كثير من دراسات التاريخ السياسى للمسلمين- كثير من دراسات النظم العربية) ذلك

-أنّ من أسلوب أغلب منتقدي الإسلام في مثل هذه الدراسات أنهم يسدّدون سهامهم إليه جزءًا جزءًا فيأخذون هذا الجزء أو ذاك منفرداً ، وحده ، ثم يعمدون إلى نقده وتجريحه ، خصوصاً حين يحاكمونه على أساس منظور آخر يقوم على منطق غير منطق الإسلام ، أو حين يتم تصوّر فعل ذلك الجزء في كل آخر غير الكل الإسلامي .
وبهذا يستطيع أصحاب المستوى الأول أن يسجّلوا نصراً سهلاً ويضعوا المُدافع عن الإسلام في مواقف ضعيفة وهو يدافع عن ذلك الجزء خصوصاً حين يُجَر إلى مناقشته كجزء قائم بذاته ، معزولاً عن الكل الإسلامي .
والحقيقة أن مناقشة أي جزء من الأجزاء إذا نوقش ، على حدة ؛ خارج الإطار الإسلامي الكلي ، يُفقده كثيراً من معناه ولا يصبح جزءًا منطقياً أو صحيحاً .... بل إن هذه المناقشة يمكن أن تتخذ خطوة من جانب المقلدين للغرب ذاتهم ليعقدوا مشابهة غير شرعية بين الإسلام ، أو جزء منه ، وبعض انتماءاتهم الفكرية والأيديولوجية ، ومن ثم يصير المنطق السليم المنضبط منهجياً بقاعدة (الشمول والكلية) لمنظومة الإسلام حيث يشكل في ذاته منظومة متكاملة تتماسك أجزاؤها وتتفاعل في ما بينها لتشكل وحدة عضوية حيّة لا تجعل من الممكن أن يفهم أي جزء على حدة ، وإنما ضمن وضعه في الإطار العام ، أو من خلال علاقته بالوحدة الكلية ، أي بالأجزاء الأخرى مجتمعة وفي آن واحد . وهذا ما يفهم من القرآن الكريم حين يدين الذين يأخذون ببعض الكتاب ويتركون بعضه ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ .[البقرة :٨٥] . تساعد هذه النظرة الكلية من الناحية المنهجية -والتي تتناول مجموع الجوانب في آن واحد ، وترى الجانب الواحد ضمن علاقته بالكل والوصول إلى فهم عميق للإسلام وامتلاك معيار في التعامل مع الأجزاء ، ومن ثم امتلاك معيار في عدم السماح بالهجوم على الإسلام من خلال عزل أي جزء من أجزائه ، أو من خلال إبراز أجزاء وتجاهل أجزاء أخرى ، ومن ثم فإنّ تحويل معظم الجدال الفكري إلى قضايا منهجية قد يحسم هذا اللغط الفكري أو التمادي فيه ، أو بروزه في مناسبات متعددة بنفس الشكل والطريقة والمنهج . إن تحويل معظم هذه القضايا إلى الشكل المنهجي يجعل نقض الأساس المنهجي والفكري والفلسفي -لا نقده- مقدمة أساسية في مراجعة معظم الدراسات حول الإسلام أو التي تتعرض له فلا تتزلق لمناقشة جزئيات الطرح - بل تحاول ابتداء تبيّن مدى صحة الأساس المنهجي الذي تستند إليه .

انظر في هذا الإطار :

أ . منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة (بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٣) ص١-١١٢ .

د. عبد الحليم عويس ، الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به ، (القاهرة : دار الصحوة ، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م) ، ص٦،٩ ١١-١٢ .

ومن ثَمّ فإن مواجهة هؤلاء المقلدين للغرب الآخذين بالدليل التوهمي -على حدّ تعبير الشاطبي- في رؤيتهم التجزيئية التي تتحدث عن إسلام اشتراكي وآخر رأسمالي ، وثوري ، ورجعي ... إلخ ، ذلك أن الإسلام .. قد أصبح في نظر بعضهم -"إسلاماً نوعياً أو جزئياً أو نظرياً أو مظهرياً أو وسيلة من جملة وسائل العيش" . المرجع السابق ، ص٦ .

ويبدو أن اثبات نص دقيق للشاطبي في هذا المجال أمر هام : "ذلك أنّ في الشريعة كلّيات تقضي على كل جزئي تحتها .. وهي أصول الشريعة ، فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية ، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل

-نوع من أنواع الموجودات -فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات ...إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فمن أخذ بنصٍ مثلاً فى جزئى مُعرضاً عن كلّيّة فقد أخطأ .. فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس ...إذ الكلى لا يتخرم بجزئى ما والجزئى محكوم عليه بالكلى ...
انظر : الشاطبى ، الموافقات ، مرجع سبق ذكره ، الجزء الثالث ، مج ٨ ، ص١٣ ، انظر أيضاً ، الشاطبى ، الاعتصام ، الجزء الأول ، م .س. ذ ، ٢٤٤ - ٢٤٥ .

ويلفت د. دراز ، شارح موافقات الشاطبى ، النظر إلى المقاصد ذاتها ، مؤكداً ..... أنه لا يكفى النظر فى هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كلّيات الشريعة وإلاّ لتضاربت بين يديه الجزئيات وعارض بعضها بعضاً فى ظاهر الأمر ، فالواجب إذا اعتبار الجزئيات بالكليات ...ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، قدّمها على الجزئيات ... فترى فريقاً ممن يستحق وصف الأمية فى الشريعة يأخذ ببعض جزئيات يهدم به كلّيّاتها ، حتى يصير منها إلى مظهر بادى الرأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزاناً فى يده الأدلّة الجزئية . وفريقاً آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه فى النازلة العارضة فيحكم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعاً لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة ولا رجوع إليها رجوع الافتقار .
انظر : المرجع السابق . الجزء الأول ، المقدمة بقلم الشارح : د. محمد عبد الله دراز .

وفى إطار خصوصية الرؤية الإسلامية المنهجية ، يبدو للباحث أن مقولة الموضوعية التى تنتشر فى جلّ كتابات الباحثين المسلمين ، أو غيرهم ، إنما هى فى حاجة إلى مراجعة ، أو على الأقل رؤية هذا المفهوم برؤية نقدية إسلامية ، وذلك أن تلك المقولة تستبطن فى داخلها مجموعة من القيم الغربية التى تؤمن بالمركزية الأوربية والغربية وتحقيق الانتشار والغلبة للمفاهيم الغربية فى العلم والدين . بل والتقسيمات المختلفة والتصنيفات الحضارية النابعة من الحضارة الغربية ، بل وحتى فى أسلوب الطرح والاستخدام المنهجى ومصادر المعلومات ، كما تدّعى (الحقائق) ، أو دعوى النمط الثقافى العام والثقافة الإنسانية ، من حيث المعايير والمقاييس .
وكل ذلك يحقّق -وفقاً لهذه الرؤية- حياداً علمياً ودقة متناهية وقدرة على ضبط النتائج وإطلاق التعميمات .
وإن هذا المصطلح الذى كتب له الشيوع على ألسنة الكافّة ، وهو ما أعطاه استقراراً فى الكتابات كافة . كل هذا يجعل الاقتراب منه مخاطرة غير مأمونة العواقب . ومن ثم ، فإن أى محاولة لفهم معايير لتلك المقولة من منطلق متمايز ومختلف الأمر الذى يؤدى إلى فهم مميّز للموضوعية ، أو إن شئت فَقُلْ -بعبارة أدق- الأمانة والاستقامة العلميّين كل هذا قد يدفع المقدّسين لهذا المصطلح أن يدّعوا على كل من يحاول الاقتراب من هذا المصطلح الشائع، أو القول بضرورة تغييره وفق أصول الرؤية الإسلامية ومصطلحاتها الخاصة والمتميزة -أن يدّعوا بدعوى إيهام العكس (أى الاتهام بعدم الموضوعية والتحيّز والذاتية وعدم تحصّل الدقة والضبط وتحقيق الحياد العلمى ، والأمر على غير هذا النحو ؛ ذلك أن الرؤية النقدية الإسلامية لمقولة الموضوعية ، وكما يزكيها الفكر الغربى وفقاً لفهمه ومقاييسه ليست إلاّ تقدأ لهذا الأسلوب . أما الفكرة فلدينا من المصطلحات الأكثر دلالة وتوفيقاً لتحوى على المعانى الأكثر صفاءً ، ونقاءً ودون مراوغة ، والأكثر اتساقاً مع أصول الرؤية الإسلامية ، ومن هنا يقترح الباحث مفهوم "الاستقامة" العلمية بدلاً من مفهوم الموضوعية الذى لا يؤدى معانى خاصة بالأمانة فى البحث والعدل فى التحرى وإصدار الأحكام ، وهو مفهوم يجد أصوله ومعظم مميزاته فى كتابات التربية الإسلامية وأدب العلم والعلماء .

"الموضوعية التي تتعلق من طرف خفى ، بصورة غير مباشرة ، بهذه الأطروحات الوضعية ويستبطن فهماً معيناً لتلك الفكرة .

هذه الرؤية النقدية لتلك التصورات الوضعية وطرائقها المنهاجية تلزمنا ، حيث موضوعنا بناء المفاهيم ، بضرورة التعرض لمجموعة من المحالات الوضعية (البشرية) سواء أكانت من خارج التراث أو من داخله في بناء المفاهيم الإسلامية وأهمها محاولات أربع :

الأولى : التي تحاول الاعتماد على البناء الإجرائي من خلال المؤشرات للمفاهيم الإسلامية .

الثانية : التي اختطت مخصوصاً أسمته "التجديد اللغوي" وذلك ضمن محاولة أكثر اتساعاً تهتم بقضية التراث والتجديد .

الثالثة : محاولة ملء الفراغ في دائرة المفاهيم مما أسمي "بمنطقة العفو" ولكن على غير حدودها وشروطها .

الرابعة : محاولة التعلق بشكلية المفاهيم دون أن ترتبط بالحركة والسلوك وفق مقتضاها ، وهي محاولة أطلق عليها "التحيل" . وهذه المحاولات – من خلال النماذج التي ستعطى لها – وإن سميت عملية بناء للمفهوم تجاوزاً ، إلا أنها في حقيقتها تبديد للمفهوم وتفريغ له من طبيعته الكلية وآثاره الحركية.

– مفهوم الاستقامة يتضمن مجموعة من الضوابط العلمية الأخلاقية (الشعور بالمسؤولية أمام الله –الأمانة العلمية– التواضع– –العزة– العمل بمقتضى العلم الحق –والابتعاد عن الظن –التجرد عن الهوى –تكامل المنهج من الأمانة– الصدق وتجنّب الجدال– البيان والأداء) .

انظر فى مجموع هذه القواعد : محمد بن على الشوكانى ، طلب وطبقات المتعلمين "أدب الطلب ومنتهى الأدب" دار الأرقم ، د.م. ، د.ت ، مواضع متفرقة .

أبو بكر البغدادى ، كتاب الفقيه والمتفقه ، تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصارى ، القاهرة مكتبة أنس بن مالك ،–١٤٠٠هـ) ج٢ ، ص١١٠ وما بعدها .

يوسف بن عبد البر ، جامع بيان بالعلم وفضله ، دار الأرقم ، ١٣٩٨هـ /١٩٧٨ ، ج١ ، ص١٠٧ وما بعدها ، ج٢ ، ص٤ وما بعدها د. عبد الفتاح عبد الله بركة ، أخلاقيات العلم فى الإسلام ، مجلة الدراسات الإسلامية ، باكستان ، إسلام أباد ، المجلد (١٦) العدد (٢) ، يونيو ١٩٨١ –جمادى ١٤٠١ هـ – ص٢٦ –٣٤ .

د. يوسف القرضاوى ، الرسول والعلم ، (بيروت ، مطبعة الرسالة ، ١٩٨٤م) ٦٢–٧٦ .

انظر أيضاً بصفة خاصة : د. حسن محمد الشرقاوى ، نحو منهج علمى إسلامى ، القاهرة : دار المعارف ١٩٧٨ ص٣٠١ وما بعدها .

أولاً : المؤشرات والاتجاه الإجرائي وبناء المفاهيم الإسلامية

تقوم هذه المحاولة على بناء للمفاهيم الإسلامية عامة ، والسياسية خاصة ، على أساس من سيادة الاتجاه الإجرائي في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية واستخدام المؤشرات كأداة منهاجية في تحديد المفاهيم .

وقد تحاول بعض هذه الدراسات المسماة بالإمبريقية أن تنتقد محاولات بناء المفاهيم الإسلامية من منظور فقهي شرعي بأنها ليست محاولات جادة ، حيث لا تعتمد التعريف الإجرائي كأداة لبناء هذه المفاهيم بما يمكن من تحويلها إلى مجموعة من المؤشرات ، حيث يمكن إبراز المفهوم على شكل وحدات يمكن قياسها كمياً . وقد تمت بعض المحاولات في مجال الدراسات الإسلامية سنشير إلى إحداها .

والمؤشرات كأداة منهاجية تجد اهتماماً متناميا ... بل إنه مع بروز دراسات التنمية والتخلف نشأ اتجاه في دراسة التخلف سُميَ "اتجاه المؤشرات" وهو اتجاه يدلّل على التخلف من خلال عدد من المؤشرات الكمية والكيفية(١) .

غيرأن محاولات تعريف المؤشر تعكس التباينات النظرية والصراع الفكري بين النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يدلّل على ذلك استخدام المؤشرات وخلطها بالإحصاءات أحياناً لتضخيم اتجاه ليس كذلك ، أو التهوين من شأن مشكلة أو ظاهرة أو جماعة .. المؤشرات كغيرها من مخرجات العلوم الاجتماعية تستخدم استخداماً مصلحياً وربما منحازاً لتوجّهٍ فكري بعينه(٢) "حيث يصير للمؤشر هوية كما أن له اتجاهاً ، كما أن

---

(١) انظر في أهمية المؤشرات في إطار البحوث التجريبية :

د. عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي : محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٢م) ص٢٠٠ – ٢٠١ وكذلك في تفصيل اتجاه المؤشرات ، انظر : د. السيد الحسيني اتجاهات علم الاجتماع في فهم مشكلات الدول النامية ، ضمن كتاب : دراسات في التنمية الاجتماعية ، تأليف : د. السيد الحسيني وآخرين ، (القاهرة ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٧٤) ص٥٢ – ٦٤ .

انظر كذلك

Frank M. Anderws, Social Indicators and Socio Economic:Developmelopment. The : journal of Developing Areas. Vol.8. No. October, 1973. p.4-12

(٢) انظر : د. عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي ... مصدر سبق ذكره ، ص٢٠١-٢٠٣ .

انظر كذلك :

UNESCO. Indicators of Social and Economic Change and their Applications, No. 37, PARIS. 1977 .

خصوصية المكان والخبرة تفرض كذلك مراعاة اختلاف المؤشرات"(١) كل ذلك يؤكد أن الحديث عن ثبات المفهوم الإجرائي ودقته وعمومه دعوى لا تجد لها سنداً أو تأسيساً .

وتبدو أهم الخطوط الرئيسية للرؤية النقدية الإسلامية للأسس المنهاجية والفكرية للمؤشرات كأداة منهاجية في القياس اللياقة المنهجية وحدود التعامل الكمي والتعامل مع الظاهرة :

– إن اهتمام الرؤية الإسلامية بالإنسان كوحدة كلّية لا ينفصل فيه الجانب المادي عن المعنوي وتتفاعل فيه حركته وسلوكه وجوانبه المختلفة ، يعني ، ضمن ما يعني ، أنها تعتبر أن الدراسات الوضعية قفزت من دون مبرر إلى حيث يستحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية وغيّرت بذلك اتجاهها وطريقتها ، وأن تصور تلك الدراسات الوضعية للإنسان بفعل اهتمامها به وجعله موضوعاً لها إنما يختلف اختلافاً بيّناً عن حقيقة الرؤية الإسلامية للإنسان ، ذلك أن اهتمام الدراسات الوضعية بالإنسان ، قياساً على المادة والتعامل معه بقوانين المادة إنما هو أمر يناقض المفهوم الأساسي لكرامة الإنسان ، وحقيقة الأمانة التي يحملها ووظيفة استخلافه في الأرض .

– إن الرؤية الإسلامية تنفي إمكانية قيام تجارب مضبوطة في النظريات والدراسات الاجتماعية والسياسية .. فهي ترفض أي نوع من التجريب المضبوط على الإنسان ، على فرض إمكانية ضبطه ، وفي هذا الإطار يمكن التحفظ على مسيرة النظرية الاجتماعية والسياسية التطبيقية في قدرتها على بلورة نوع من الأساليب العملية والمنهاجية تعبّر عن أبعاد الشخصية الإنسانية من حيث علاقاتها الاجتماعية ، وهو ما يسمى "بالسوسيومتريا" أو القياس الاجتماعي ، أو علاقاتها في الحياة السياسية تحت مسمى النظرية السياسية الامبريقية وهي تسعى – عن طريق دراسة هذه العلاقات دراسة مقياسية لاستصدار حكم على الإنسان كفرد – وتعتبر هذا الحكم صادقاً وتعتمده في التعامل الحياتي أو العلاجي مع الفرد– لأنها بذلك قد تهمل أهم الجوانب في الشخصية الإنسانية ، وفي هذه العلاقات الإنسانية دون مبرر سوى أنها ليست قابلة للقياس(٢) .

– كذلك فإن الرؤية الإسلامية ، وما ينبني عليها ، تقضي بأن الشخصية الإنسانية لا يمكن حصر أبعادها في موقف طبيعي أو اصطناعي ، ولا يمكن قياسها إحصائياً وزمانياً أو

---

(١) انظر : د. فاروق يوسف ، دراسات في الاجتماع السياسي ، جـ٢ ، مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي ، (القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٧٨) ص٩–٣٦.

(٢) د.عبد القادر هاشم رمزي ، الدراسات الإنسانية ...ص٩٠ .

مكانياً ، بل يمكن النظر إليها من خلال أفكارها ومن خلال نفسيتها ، وهما ناحيتان تبرزان في ممارستها لحياتها وفي اهتدائها مؤتمرةً بما أمر به الإسلام منتهية عما نهى عنه ، أو منحرفةً عن ذلك .

– ويظل القياس وفق هذه الرؤية مجرد أسلوب من أساليب التعرف على الفرد لا يستطيع الباحث أن يتيقن من نتائجه إلى درجه تكاد تحجمّ من أهمية هذا الأسلوب فى فهم الحياة الإسلامية ، لأن نتائجه تعتمد على الملاحظة الظاهرة التي لايمكن أن تحيط بالعلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه ، بالإضافة إلى أن الخداع يمكن أن يتدخل في الملاحظة . وكذلك سلبيات الموقف والعوامل المادية ، وتشابك المتغيرات مع عدم إمكان تحييدها أو افتراض ثبات المتغيرات الأخرى ، حيث إنه افتراض وهمي وليس علمياً ، إهمال مجموعة من العوامل والمتغيرات الدخيلة في الموقف دون إمكانية عزلها بحال ، إن فطن الباحث إليها ، وربما لا يفطن الباحث إلى أهميتها وتأثيرها كلية . كل ذلك يجعل أحكام الملاحظة ونتائج القياس سلبية وغير إنسانية .

– فضلاً عن أن هنالك قواعد إسلامية شرعية ضمن الرؤية الإسلامية يمكن تطبيقها على الإنسان آنيًا أثناء ممارسة الإيجابية أو السلبية لعمل ما[1] ، مثل ما رواه مسلم في صحيحه عن النبى ﷺ ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...)) ، ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)) . فهذه الإشارات أحكام تنطبق على فاعليها أثناء فعلها لا قبله ولا بعده ، فلربما تاب أو أقلع أو أقيم عليه الحدّ ، فجبر الله به ذنبه ، أو غفره له ، أو أثابه بالإقلاع عنه ﴿**إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون**﴾ . [الأعراف] .

– إن موقف الرؤية الإسلامية يعبّر عن فهم متميّز لما يسمى في الدراسات الإمبريقية بوحدة الدراسة ، فإذا كانت بعض الدراسات التي تستند إلى إطارها النظري في تحديد مستويات التحليل ووحداته ، وبالتالى وحدات القياس التي سيبنى المؤشر عليها ، فمعظم هذه الدراسات في هذا المجال اعتمدت على وحدات فردية مجزّأة ، ذلك لأنها انطلقت من الفكر الليبرالي المعتدّ بالفرد ، في حين أن توجُّهات أخرى يمكن أن تعتبر الطبقة أساسية في التحليل[2] . الأمر يختلف حين يطرح داخل الرؤية الإسلامية إذ أنها ترفض اعتبار أية جزئية من السلوك فردية فقط ، بل هي (فكرية) أي فردية وجماعية وملتزمة في آن واحد ، وهذا مرادف لكونها (إيمانية) أو أنها أداء مهتدٍ ومتجه نحو مرضاة الله ، أو أنها إثم وأداء ضال

---

(١) المرجع السابق ، ص٩٨-٩٩ .

(٢) د. عبد الباسط عبد المعطي ، البحث الاجتماعي ... مصدر سبق ذكرة ، ص ٢ ، ٦ .

منحرف عن الصراط المستقيم . إن القرآن حينما تعامل مع مفهوم الأمة كمفهوم جماعي لم يقتصر على ذلك ، بل تحدث عن (الفرد = الأمة) الذي يهدي ويهتدي ؛ فكان إبراهيم عليه السلام أمة وحده(١) . بينما تحدث الحديث النبوي عن كثرة غثائية لا يعتد بها لأنها افتقدت الفكرة وانحرفت عنها(٢) .

– وفي هذا الإطار فإن نقد تلك الرؤية الإسلامية للقياس المرتبط بفكرة المؤشرات الذي يعكس فلسفة كامنة فيه من حيث الوزن الرقمي الذي يختلط أحيانا بفكرة الحق ، والصحة والصواب . فالرؤية الإسلامية تعطي مزيداً من الأدلة في هذا المجال تعدّ تحفظاً على هذا الخط في التفكير . ذلك أن هناك مجموعة من الآيات القرآنية تعكس ، وبحقّ ، تصوراً متكاملاً حيال فكرة الرقم والوزن الكمي في إطار وضع العلاقة بين الكم والكيف في وضعها السليم ، والرؤية الإسلامية لا تجعل للرقم معنى مطلقاً على علاقة ولكن لها كثير من التحفظ على مثل هذا التصور(٣) .

(أ) إن الرؤية القرآنية تفرق في المواقف والسلوك والأحكام والقيمة والوزن بين الذين يعملون

---

(١) ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا﴾ [النحل : ١٢٠]

(٢) يقول النبي ﷺ : ((يوشك الأمم أن تداعى عليكم ، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها)) قال قائل : أوَ من قلة نحن يومئذٍ يارسول الله ؟ فقال : ((أنتم يومئذٍ كثير ، ولكنكم كغثاء السيل ، ولينتزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليلقين الله في قلوبكم الوهن)) ، قالوا : وما الوهن يارسول الله ؟ قال : "حب الدنيا وكراهية الموت)) انظر شرحاً موفقا لهذا الحديث : الشيخ عبد العزيز خلف بن عبد الله الخلف .

(٣) لا شك أن هناك كثيراً من المراجع قد أوضحت كثيراً من هذه التحفظات وقد رأى الباحث الاختصار في عرض معظم هذه التحفظات ، بل إن هناك بعضاً منها لم يتمكن من ذكرها لضيق المقام . كما أنه من المستحسن في هذا المقام ألا نزحم هذه الدراسة بمراجع كثيرة ليس هنا المقام لإثباتها غير أن المفيد أن نثبت بعضاً منها :

انظر : د. عماد الدين خليل ، مؤشرات إسلامية في زمن السرعة (بيروت دار الرسالة ١٩٨٥) ص ١٦-١٨ .

محمد عبد الله السمان ، الإسلام هو الحل ، (القاهرة : دار الثقافة العربية ، البحرين ، والمحرق : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م) ص٣ .

د. محمود شاكر ، العالم الإسلامي ومحاولة السيطرة عليه ، دون مكان طبع ، ط٢ (١٤٠١هـ - ١٩٨١) ص١٣ . محمد فتحي عثمان ، الدين للواقع ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، العدد الثامن (القاهرة : المكتب الفني للنشر، رمضان ١٣٧٨هـ - إبريل ١٩٥٩م) . ص٧ .

انظر : أيضاً في تفسير جيد لقصة الخضر في حواره مع موسى (عليه السلام) أبو القاسم حاج محمد ، العالمية الإسلامية الثانية ، (أبو ظبي : دار المسيرة ، ١٣٩٩هـ) ص٦٧-٧٠ .

والذين لا يعملون ...﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾. [الزمر:٩]. إن هذا الاختلاف النوعي يؤثر بالضرورة على الوزن من حيث القدرة والفاعلية .

(ب) إن الرؤية الإسلامية لا تعتبر الكثرة على حق لكونها كثرة ، بل إن القرآن كثيراً ما أكد على أكثرية الكارهين للحق .... ﴿وأكثرهم للحق كارهون﴾ . [المؤمنون :٧٠]. إن القلة في معظم الأحيان هي التي قد تتخذ موقف الحق فتلتزمه وتدفع عنه وتبشر به، فالمسألة ليست مسألة أعداد (أرقام) وإنما مسألة القدرة المكثفة على الفاعلية والتغير من خلال الإيمان .

والرؤية الإسلامية – من خلال القرآن – التي تضرب مراراً وتكراراً قاعدة الأرقام هذه وتستبدلها بقاعدة الفعل التاريخي النوعي لا الكمي ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا﴾ . [الأنفال : ٦٥].﴿فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله﴾ [الأنفال: ٦٦] .

إن هذه الرؤية نفسها تحدثنا على لسان الرسول الكريم ﷺ عن اليوم الذي ستغدو فيه الأمة قصعة للآكلين –ليس عن قلة– فهم غثاء كغثاء السيل ولكن عن غياب لقوى الفعل والمجابهة والتغيير في نفسية الإنسان المسلم .

(ج) كذلك فإن مفاهيم إسلامية مثل الرزق ، وفريضة الزكاة ، وتحريم الربا ، والنظر للمال عامة من خلال المنظور الإسلامي ، تدخل في اعتباراتها ليس فقط عمليات الحساب الكمي أو ما هو قابل له فحسب ، إن الرزق كمفهوم يشمل كل إضافة للإنسان حتى لو بدت له شراً . وإن مفهوم الزكاة الذي يعني التطهر ، كما يعني النماء، وإنما يعبر رغم الحساب الظاهري بكونه عملية إنفاق وعطاء مفروض يعقبه نقص في المال ، وإن مفهوماً مثل الربا رغم أنه يتضمن الزيادة ليس في الرؤية الإسلامية إلا محقاً ونقصاً ، إن هذا الحساب يعبر عن حالة كيفية جديدة ويعبر عن منطق جديد ومخالف في الحساب يمكن التعبير عنه بأنه "حساب الإيمان" . ذلك أن التعامل الظاهري للإنسان مع كل شيء ، فضلاً عن التعامل الكمي الحسابي ، إنما يخرج المسلم عن إطار عقيدته الهامة التي تشكل مكمن قوته ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا با لله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل ا لله أولئك هم الصادقون﴾ . [الحجرات: ١٥] .

(د) بل إن القرآن ، أكثر من هذا ، قد أخرج مفاهيم هي في مدارها على النفع والبحث والتعامل الكمي الحسابي مثل : التجارة والشراء والبيع والقرض ، إلى مفاهيم لها من الامتداد ، بحيث أخرجت هذه المفاهيم لتعبر بها عن دائرة التعامل في العقيدة ، العبادة

بمنطق حساب الإيمان ، ﴿**يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم * تؤمنون با لله ورسوله وتجاهدون في سبيل ا لله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾[الصف : ١٠، ١١] .

(هـ) وبالمنطق نفسه الذي يرفض التعامل الكمي والحسابي المطلق ، فإنه يرفض التعامل بظواهر الأمور ومسوساتها والاكتفاء بها والوقوف عندها ، ذلك أن التعامل بالظواهر إنما يقصي من حقيقة الابتلاء أهم عناصرها وهو الإيمان ﴿**فأمّا الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن * وأمّا إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن**﴾[الفجر : ١٥، ١٦] . كذلك فإن التعويل على الظاهر يجعل من النفاق مساوياً للإيمان والإسلام ، وكانت التفرقة بينهما قرآنا وسنة مؤكدة من حيث الصفات والأفعال والجزاء ، واضحة ليست في حاجة إلى مزيد من بيان ، فالمنافق " .. وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود ... " .

كذلك فإنّ الوقوف عند الظاهر لا يفرق بين للمسلمين على الحقيقة والمسلم الهامشي أو مَن أسماهم ابن تيمية المتوسمين بالإسلام . وإن الوقوف عند الظاهر من السلوك في إطار من الشعائر لا يتفهم حقيقة الدين المعاملة حيث يستمر في عمارة الأرض . ﴿**إنّما يعمر مساجد ا لله من آمن با لله واليوم الآخر**﴾ . [التوبة : ١٨] . ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ . [هود : ٦١].

(و) غير أنّ أهم الأدلة على التحفّظ بصدد التعامل مع الظاهر ، وبالتالي على فكرة المؤشرات التي تعوّل على ذلك ، من أدوات بحثية في دراسة ظاهرة أو موضوع ما على السيطرة على الظواهر وإمكان تفسيرها عن طريق القياس ، إنما ، وبصورة غير مباشرة ، لا تعترف بمأساة العجز البشري . وهي إذ لا تعترف بهذا القصور في عمليات الإدراك الشامل والكلي لأبعاد الموقف ، فإنّها لا تحيل ذلك القصور إلى قدرتها البحثية.... ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ . [الإسراء : ٨٥] . بل تؤكد على القصور في المادة موضع البحث ، بحيث تستبعد من المفاهيم مالا يمكن قياسه احتجاجاً مرة بطبيعتها القيمية ومرة أخرى بطبيعتها الغيبية ، ومن ثم تشكل القصة القرآنية التي اشتملت على حوار بين موسى عليه السلام والخضر العبد الصالح إنما تعرض هذا العجز البشري من ناحية ، كما تؤكد من ناحية أخرى على ألا نتسرّع في إصدار الأحكام على الظواهر والممارسات والأفعال . ومن ثم على الباحث لكي يتبين الأوجه الأكثر خفاء للظاهرة ، والأسباب الأبعد والأعمق للفعل ، فلا يقع في خطيئة الحكم بالظن وما تهوى الأنفس ، ومن ثم يواجه أنصار هذا الاتجاه الإجرائي ورطة عندما تدعوهم الحاجة إلى الانتقال من تحديد السلوك الظاهر ووصفه إلى محاولة تفسير هذا السلوك .

من خلال هذه الخطوط الرئيسية للرؤية النقدية لفكرة المؤشرات وقواعدها المنهاجية التي تستند إليها ، يمكن تقديم انتقاد حاسم لأحد النماذج في هذه الدراسات هو دراسة الإسلام والتنمية : دراسة ميدانية[1] ، والتي استخدمت مفهومين رئيسين هما الإسلام والتنمية بالإضافة إلى عدد من المفاهيم الفرعية كالمساواة والمواطنة والمشاركة السياسية كمتغيرات وسيطة ، على حد تعبير كاتب الدراسة . وهذه المفاهيم على تعدد، وتنوع ، تعريفاتها النظرية ، كغيرها من المفاهيم المتداولة في الأدبيات الاجتماعية ، إلاّ أن كاتب الدراسة لم يجعل أحد مراجعه مصادر التراث الإسلامي التي تتعرض لهذه المفاهيم ، أو حتى مصادر إسلامية حديثة تقع في كتب الثقافة الإسلامية المعاصرة . وقد كان من أبسط القواعد، وهو بصدد تحديد الإسلام كمفهوم ، أن يجمع له التعريفات المختلفة التي تشكل بنوداً ضمن تعريفه ، إلاّ أن صاحب المؤلف أهمل المصدر القرآني ، كما أنّه لم ينظر إلى الأحاديث الصحيحة ، على كثرتها في هذا الموضوع ، ليستكمل مفهومه أو يُفسرهُ ، و لم يستعن أو يستشر أيّا من التفاسير القرآنية ، ورأى معظم الكتابات الحديثة (إسلامية أو استشراقيّة) وتبصر هذه التعريفات مخضعاً إياها لدراسة نقدية واسعة ، ثم يعرض تعريفاً إجرائياً يتناسب والتعريف الصحيح إن أمكن ذلك ، ولكنه استشار تشارلز جلوك ، واحتذى دراسة كلود سوتكليف وطريقته [2] . والدراسة وفق منهجيتها استخرجت مفاهيم يتسنى دراستها واقعياً حيث كان لا بد من تعريف إجرائي أى تحويلها إلى مؤشرات أو عناصر تقبل الملاحظة والقياس ، وعلى هذا اتخذت الدراسة الإسلامية كمرادف للتدين ، بمعنى أنّ له بعدين : المعرفة والسلوك ويمثلان البعد المعرفي في عنصرين (المعرفة بأركان الإسلام – والمعرفة بطبيعة صلاة التراويح في شهر رمضان) . بينما ركز البعد السلوكي على الصلاة لكونها عماد الدين، وتضمن هذا البعد عناصر ثلاثة هي : أداء الصلوات وإقامتها في مواعيدها والمكان المعتاد لأدائها) . هذا ، وتحت دعوى الإجرائية تتابع مجموعة من الإختزالات للمفهوم، فالإسلام يختزل في التدين ، والدين يختزل في المعرفة بأركان الإسلام والمعرفة بصلاة التراويح !! فكيف تسمح تلك الدراسات المسماة (الإمبريقية) التي تقع في دائرة البحث العلمي الرصين كما وصفها ، أن تقوم بتفريغ المفهوم من معانيه الحقيقة

---

(١) انظر :د. كمال المنوفي ، الإسلام والتنمية : دراسة ميدانية (الكويت وكالة المطبوعات، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) .

(٢) انظر : المرجع السابق ص١٦-١٧ .

وقد حرص الباحث على مراجعة مقالة كلود سوتكليف والذي كان أكثر توفيقاً من كاتب الدراسة العربية في اختيار العنوان ، ولكن يظل كل منهما واقعاً في دائرة الخطأ في الإجراءات . انظر :

C laud. sutcliffe, ((Is Islam an Obstacle to Develpment? Ideal patterns of Belief Versus Actual patterns of Behavior)), The Journal of Developing Areas, U.S.A., Vol. 10, No. I,October, 1975. p. 77-82.

والجوهرية لصالح القياس والرقم . وتعبير الإجرائية ، وفق هذا النموذج ، ليس إلا تآكلاً للمفهوم لا يمكن الاطمئنان إلى نتائج بياناته ، على فرض صحتها .

إنّ مكمن الخطر في هذا التصور الإجرائي للمفاهيم هو تحديد مفهوم الإسلام مختلطاً بالمسلمين ، حيث إن هذا التصور يتعامل مع السلوك الظاهر ، ومن ثم فإن محاولات تحديد مفاهيم (الإسلام والإيمان والدين) كبناءات قياسية لمفاهيم مستقلة عن فعل البشر وسلوكهم لا يقع في حسبان هذه الدراسات .

وليس لأي من الباحثين – مهما ادّعى تمكناً في مثل هذه النوعية من البحوث – تحت دعوى الإمبريقية أن يتعامل مع مجموعة المفاهيم الشرعية على هذا النحو الذي يفرغ تلك المفاهيم من معانيها ، بل ربما ينحرف في فهمها . إن هذا الاختزال للمفهوم يتنافى وطبيعة الإسلام وتكامل مستوياته ومفاهيمه وطبيعته الكلية الشاملة على ما قرره الباحث سابقاً وجعله أهم الضوابط المنهاجية في دراسة الإسلام ، كما أنه ينحاز إلى فهم الإسلام على كونه شعائر فردية فحسب مهملاً أبعاده الحركية والجماعية . والدراسة على هذا تنطلق من فهم مستبطن للإسلام كدين بالمفهوم الغربي ، ويصير الأمر منطقياً من خلال تلك الدراسة أن يتحصل صاحبها على نتائج قاصرة تنطلق من مقدمات قاصرة تبني على الفهم الغربي للدين الإسلامي كدين بالمفهوم الغربي .

وكذلك ، وفي الإطار نفسه ، فإن الكتاب وفق تعريفاته الإجرائية عول على الصلاة كتعبير سلوكي عن مفهوم التدين مزكياً هذا الانتقاء بأن الصلاة عماد الدين ، غير أنه لم يحاول أن يرسم الصورة المتكاملة للرؤية الإسلامية لمفهوم الصلاة وقصرها على تأدية الحركات دون ربطها بآثارها التي لا تنفصم عنها .

وقد عرّف الكاتب التنمية ، من باب أولى ، وفق الكتابات الغربية في التنمية السياسية– و لم يتطرق من بعيد أو من قريب أن يكون للإسلام فهم متميز أو رؤية خاصة لهذا المفهوم ، لا تعبر التعريفات الغربية عن مقصود الإسلام : هدفاً وغاية ومبادئ وأسساً ووسائل – مهملاً حقيقة الاستخلاف وعمارة الأرض . وكذلك فعل المؤلف في مفاهيم المساواة والمواطنة والمشاركة السياسية .

إن رسم صورة محددة لأبعاد المفاهيم وفقاً لمصادرها الأصلية والمخصوصة يصير ذا أهمية في إطار التصور السليم لأبعاد الظاهرة ، والذي يعد بدوره من المستلزمات الأساسية لقياسها قياسًا كميًّا دقيقاً ... ومن ثم ، فإن دراسة الإسلام في علاقته بالتنمية – على إمكانية القيام بهذه الدراسة في مجتمع يمكن وصفه بأنه إسلامي على الحقيقة – تجعل من

الأبعاد عملية تفوق الحصر والإحصاء . ومن ثم ، فإن اشتراط التوفيق والتعقيد في المقياس ، انعكاساً لحركية الأبعاد وتفاعلها وتشابكها وتعقيد الظواهر ذات الطبيعة المعنوية والإنسانية عامة ، إنما تشكل قضية يجب البحث بصددها إذا ما أريد لهذه الدراسات أن تلج مثل هذه الموضوعات . ﴿**وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾. [النجم : ٢٨] .

ومن هنا يمكن التحفظ على تلك النتيجة التي توصل إليها البحث من أن (التدين بوصفه الصياغة العملية لمفهوم الإسلام عامل محايد في علاقته بالتنمية لا يعيقها ولا يساعدها[١] ، بل لا يمكن الاطمئنان إليها مطلقاً مع خطأ الإجراءات البحثية والتعسف في تعريف المفاهيم إجرائياً ، حيث إن الواقع الذي استقى منه معلوماته لا يمثل الإسلام ولا يمكن حسابه عليه .

ثانياً : التجديد اللغوي وبناء المفاهيم الإسلامية

هذه محاولة ثانية تختط طريقاً آخر في بناء المفاهيم الإسلامية أسمته ((التجديد اللغوي)) ، وهي تستند إلى دعوى ((أن تجديد اللغة ... يحدث عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس ، فتنشأ حركة تجديد لغوية وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير))[٢] .

وهذا القول يشوبه كثير من الخلط ، الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من التحفظ عليه ، خاصة فيما يعنى بتجديد اللغة وتصويرها على أنها عملية تنفلت من الضوابط ويصير هدفها- حيث إنها لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس. ويبدو للباحث أن محور التلبيس في هذه القضية هو بيان القصد باللغة القديمة واللغة الجديدة، وكذلك فإن قضية التطور اللغوي ليست إسقاطاً وانشاء ، ولكنها عملية معقدة يجب أن ينضبط فيها التطور بأصول ثابتة .

ويعد خلط هذه المحاولة بين ما أسمته (لغة قديمة) و (مصطلحات تقليدية) وبين (المصطلحات الدينية الأساسية والحقائق الشرعية) وفق التعبير الفقهي ، إنما يعبر عن خلط لا

---

(١) . د. كمال المنوفي ، الإسلام والتنمية ... مصدر سابق ذكره ص٧٩ . ولضيق المقام في هذا المجال لم يتمكن الباحث من مناقشة نتائج المؤلف السابق .

(٢) د. حسن حنفي ، التراث والتجديد ، (القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر ، ١٩٨٠) ص١٢٣ .

يطاق بين الثوابت اللغوية واللغة القابلة للتطور والتطوير ، وذلك أن الوحي المسطور (لغة وألفاظاً وكلمات ومعاني ومفاهيم) يشكل دائرة من الثبات ، حيث تعد المفاهيم النابعة منه مقصودة لذاتها ، لأنها تعبير عن مفاهيم شرعية لا يجوز التنازل عنها بأى حال ، حيث أن استخدم مصطلحات مثل : الشورى والبيعة والخلافة ، واشتقاقاً من الخلافة الإنسانية ، والإمامة قياساً على إمامة الصلاة .... الخ ، وكل ذلك إنما يعبر عن ألفاظ مخصوصة تتضمن حدودها وشروطها ، لا يمكن التساهل بصددها مهما استجدينا لذلك من مبررات . ذلك أن الألفاظ وكلمات اللغة تستبطن فى ذاتها وفى معانيها دلالات وأحكامًا وقيمًا وعملاً وحركة تشكل جزءًا لا يتجزأ من مكونات اللفظ أو الكلمة أو المفهوم والمصطلح . ومن المهم – بل من الواجب – عدم التفريط في هذه المفاهيم وعدم تبديدها لأن ذلك يشكل جزءًا من مهمة أساسية ، هي بناء المفاهيم الإسلامية ، وإلا فقدت هذه المفاهيم وظيفتها عن طريق سرقتها مرات ، وتبديدها مرات أخرى .

ويبين هدف هذه المحاولة حينما تؤكد على أهم دواعي هذا التجديد التي تتمثل في كون ((... العلوم الأساسية ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم ، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالاتها المستقلة ، والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها ... (حيث) يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل : الله ، الرسول ، والدين ، الجنة ، والنار ، والثواب ، والعقاب ، كما هو الحال في علم أصول الدين ، أو القانونية مثل : الحلال ، والحرام ، والواجب ، والمكروه ، وكما هو الحال في علم أصول الفقه ، أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة)[1] .

(هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر، نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها ... ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال)[2] . إنه تبديد – مع سبق الإصرار والترصد – لتلك المفاهيم . وهو موقف يعبر عن استخفاف وتصرف بالحقائق الشرعية والمفاهيم الدينية بصورة ليست هي بالتجديد ، وإنما هي في حقيقتها تقع مع حيث هدفها ومحتواها في دائرة التبديد الخطير وطمس حقيقة الثابت اللغوي الشرعي والنابع من حقيقة أساسية هى حفظ الذكر ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ . [الحجر : ٩] . حيث هناك مصطلحات شرعية ومفاهيم نابعة من الشرع تطلق على حالات مخصوصة لعلل

---

(١) المرجع السابق ، ص١٢٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٢٤ .

ومقاصد مخصوصة لا يجري عليها التبديل أو التطوير المزعوم (١) .

﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته﴾ . [الأنعام : ١١٥] . إن هذه المحاولة التي أسمت نفسها التجديد اللغوي ليست إلا تحريفاً للكلم ﴿يحرفون الكلم من بعد مواضعه﴾ . [المائدة : ٤١] .

﴿يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذُكّروا به﴾ . [المائدة ١٣] .

إن هذا التبديد والتبديل للمصطلحات الشعرية بأخرى تقترحها هذه المحاولة بدعوى أنها لغة جديدة صالحة للعصر قادرة على الإيصال إنما يستند إلى مقولة فقهية بأنه (لامشاحة في الإصطلاح) دون أن تحاول تلك المحاولة فهمها على مقتضاها ووفق شروطها . ومن هنا يبدو تحفظ الأستاذ محمد المبارك على أن لكل فقيه أن يصطلح على استعمال الألفاظ التي يراها للمعنى الصحيح المتفق عليه . (ولا مشاحة في الاصطلاح) تحفظ في موضعه يؤكد على ضرورة ضبط هذه المقولة وفهمها على مقتضاها وشروطها، إذ المعنى الصحيح المتفق عليه الذي يعبر عنه بلفظ معين يكون اصطلاحاً لذلك المعنى ، فإذا أراد فقيه أن يستعمل اصطلاحاً معيناً فيجب أن تكون المعاني التي يريدها مطابقة تمام المطابقة لمعنى ذلك الاصطلاح ، وعند ذاك لا مشاحة في الاصطلاح . وأما إذا أراد فقيه معاني خاصة ، فلا يجوز له أن يستعمل اصطلاحاً له معنى متفق عليه ، وهو يناقض ما أراد من المعاني (أو يقصر عن التعبير عن المعنى إجمالاً) ، أو (يورد شبه على المعنى والتباسًا) ، إذ لكل اصطلاح معنى متفق عليه ، وهنا تكون المشاحة في استعمال الاصطلاح .. (ومن ثم) فإنه يجوز للإنسان أن يستعمل ... اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع ، لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني ، ويقول إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك ، بل هذا تبديل وتحريف) (٢) .

ثالثاً : منطقة العفو وبناء المفاهيم الإسلامية السياسية

إذا كانت محاولة بناء المفاهيم الإسلامية السياسية عن طريق التعريفات الإجرائية

---

(١) انظر في توضيح هذا الرأي : عبد العزيز البدري ، حكم الإسلام في الاشتراكية (المدينة المنورة ، المكتبة العلمية ، ط٢ ، ١٩٦٥) ص١٢٦ .

انظر في إطار محاولة التجديد اللغوي نموذجاً آخر ينحو المنحى نفسه وإن كانت مقولاته أكثر اتساعاً من هذه المحاولة التي أعطيناها مثالاً .

(٢) د. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، (بيروت : دار الشروق ، ط٦ ، ١٩٨٠) انظر الفصل السابع : ثورة في اللغة ص٢٠٥-٢٥٥.

وفكرة المؤشرات قد انتهت إلى تحجيم المفهوم إلى ما يمكن قياسه واختزاله في مجموعة من المؤشرات الظاهرة ، ليست هي جوهر للفهوم ، فشكلت تضييقاً للمفهوم يخل بمعانيه الأساسية ومضامينه الجوهرية ، وإذا كانت المحاولة الثانية التى أسميت (بالتحديد اللغوي) شكلت تفريطًا في المفاهيم الإسلامية تحت دعوى (لغة الواقع والعصر) أو (القدرةعلى الإيصال ، بل وصل الحد في هذه المحاولة إلى ضرورة إسقاط اللغة الدينية بدعوى عدم جدواها وعدم قدرتها على التوصيل ، فإن تلك المحاولة الثالثة سارت في الطريق نفسه ، حيث أكدت ، في مجال السياسة خاصة ، أن معظم المفاهيم السياسية تدخل في إطار منطقة العفو ، وهو قول قد يجد له ما يبرره ، إلا أن هذه المحاولة جعلت من منطقة العفو منطقة فراغ لا يحدها حدود، وليس لها من ضوابط إلا التفكير بصددها بغرض ملئها عن طريق العقل فحسب ، إنها محاولة تهدف أساساً إلى تنحية الدين من مجال الحياة الحضارية والحياتية مستبطنة بذلك رؤية علمانية .

ومن ثم جاء اختيار صاحب هذه المحاولة في كتابه (مفاهيم قرآنية) ... للمفاهيم القرآنية التي (يرد) بها على السياسيين الدينيين والتي (يوضح) بها المفاهيم اللازمة لممارسة الحياة في المجتمع[١] .

إن هدف هذه المحاولة يكمن في تضييق فهم الدين وإخراج دائرة السياسة منه ، أو إبراز الدلالات السياسية لمعظم المفاهيم الشرعية ، إنها محاولة للتأكيد على (مفهوم العفو) إقصاء الدين كحاكم للعملية السياسية آخذاً منطقة العفو باعتبارها منطقة خلوا من الأحكام وما يمكن أن يهتدوا إليه بعقولهم البشرية خلصاً من أي ضبط أو حد .

وحيث قام صاحب هذه المحاولة بالإتيان بالأسانيد الشرعية لوجود منطقة العفو إلا أنه لم يواصل بحثه للحديث عن الحدود والشرائط التي تحكم هذا المفهوم إلا في إطار ما يمكن أن يسند فهمه ويظاهر ما اعتقده من أنها منطقة خلو من الأحكام . وقد كان لزاما عليه طالما اعتمد منطقة العفو ، كفكرة منهاجية ، أن يحدد أصولها ويبين قواعدها وضوابطها وهو ما يلفت النظر إليه الشاطبي بعد تأصيله لمفهوم العفو وتصنيفه ، حيث يؤكد أن (.... للنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ، إن قيل به نظر فإن الاقتصار به مجال النصوص نزعة ظاهرية ، والانحلال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا يرقع ، والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول ، فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تتبين ...)[٢] .

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله ، مفاهيم قرآنية ، عالم المعرفة ، سلسلة شهرية ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، عدد يوليو ١٩٨٤) ص٩ .

(٢) الشاطبي ، الموافقات ، م.س.ذ ، جـ١ ، ص١٦٨ .

منطقة العفو إذاً ليست تركا للأمور على عواهنها يترك ملؤها للمرء كيفما شاء، وذلك أن (ملء هذه المنطقة ... بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي فهو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين ، لم يضيق عليهم فيه ما داموا أهلاً للاجتهاد ، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء الفراغ ، دون أن تضيق الشريعة ذرعاً بواحد منها ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه ....)[1] .

رابعاً : التحايل وبناء المفاهيم الإسلامية

تشكل هذه المحاولة تبديداً للمفاهيم الإسلامية في حقيقتها وجوهرها وإن اتخذت شكل الأداء الظاهري حيناً ، أو حتى الانقلاب من صفة الأداء ذاتها بالتعلل حيناً آخر . وبرزت هذه المحاولة مع تكريس وضع الانفصال بين المسلمين وإسلامهم في الحياة ، الأمر الذي جعل البعض يتحدث عن مسلمين بلا إسلام .

ووجدت هذه المحاولة سندها أحياناً في تبرير الواقع من جانب كثير من المفكرين السياسيين المسلمين في إمامة المتغلب اتقاءً للفتنة والضرر الأشدّ ، إلا أنّ هذه المحاولة التي بدت في الأساس محاولة تتضمن حسن النيات في الإبقاء على الدولة الإسلامية ووحدتها، فإنها أدت على غير ما أريد إلى ضعف الدولة الإسلامية وتفرقها . يشهد بذلك خبرة المسلمين في تاريخهم ، إلا أن هذه المحاولة وجدت بعد ذلك ضمن إطار محاولة أخرى تتضمن- سوءًا للنيّات - في إطار تبديد المفاهيم الإسلامية من مضامينها الجوهرية والتعويل على الأداء الشكلي بل أحياناً الانقلاب من مجرد هذا الأداء تحت بمسمّى "الحيل" . إن التحايل على المفهوم وتفريغه من معانيه الأصلية وضوابطه وشروطه التي تشكل محوره لا ترتكب عيب التنقيص في المفهوم فحسب ، بل ترتكب ما هو أشد في محاولة تجريد المفهوم من جوهر مضمونه الأصيل والحركة وفق مقتضاه وشرائطه ، ومن ثم كان بناء المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية خاصة ضمن عملية بناء التصور الإسلامي السياسي في حاجة إلى التحرز من مثل هذه المحاولات ، فكان لزاماً على الفقهاء مواجهة هذه المحاولة التي اتخذت مسمّى الحيل بالإبطال ورفض وصفها بالشرعية[2] وضرورة تحقيق البيان في هذا المجال حافظ

---

(١) د. يوسف القرضاوي ، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية (القاهرة دار الصحوة ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م) ص١٣.

(٢) انظر في هذا بصفة أساسية :

الإمام عبد الله بن بطة العقيلي ، إبطال الحيل ، (بيروت : المكتب الإسلامي ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) مواضع متفرقة .

على المفهوم وجوهره ومعانيه الأصلية مرتبطاً بمقصوده كما يتصوره الإسلام على وجه الحقيقة .

إن دعوى التحيل وخطرها على بناء المفاهيم الإسلامية يسقط أثرها إذا ما تفهمنا منهاجية أساسية تؤكد على تعلق بناء المفاهيم الإسلامية بالمقاصد منها مما يضبط عملية الأداء الشكلي أو الظاهري ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ضبط المفهوم وفق شروطه وحدوده التي تضبط عملية تبديد المفهوم في الحركة مرة بالاعتذار ، وأخرى بعدم الاستطاعة وادعاء العجز . إن المقاصد والشروط تسهم في التأكيد على المفهوم ومعانيه الصافية أداءً وحركة .

هذه المحاولة التي تحاول تبديد المفهوم ، إما في الفعل ومقصوده في الحركة والعمل، وأما في الاسم بتبديد معناه والمقصود منه[1] ، فبين المفهوم والحركة بمقتضاه ومعانيه علاقة وثيقة لا تنفصم .

- الشاطبي ، الموافقات ، م . س . ذ ، الجزء الثاني ، ص٣٧٨-٣٨٩ الشاطبي ، الاعتصام ، م . س . ذ ، الجزء الثاني ، ص٨٥-٩٠ .

أحمد بن عمرو بن أبي بكر الشيباني ، في الحيل ، (القاهرة : طبعة مصر ، ١٣١٤هـ) ص٤ .

محمد سعيد البابي ، كتاب عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ، (دمشق ، مطبعة حكومة ، دمشق ، ١٣٤١هـ - ١٩٢٣م) ص١٤١-١٤٢ .

ابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، (القاهرة : إدارة الطباعة المنيرية ١٩١٩م) الجزء الثالث ، ص١٤١ وما بعدها .

الشوكاني ، طلب العلم ... مصدر سبق ذكره ، ص١٥٢-١٥٨ .

(١) يؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله إنه "... لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد ، كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها . فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال ، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة ، فالفعل غير صحيح وغير مشروع ، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لنفسها وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها ، وهي المصالح التي شرعت لأجلها . فالذى عُمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات ..." الشاطبي ، الموافقات ، مصدر سبق ذكره سبق ذكره ، جـ٢ ، ص٣٨٥ .

كما يؤكد هذا ابن القيم حيث " .... مدار الخداع والتلبيس (في أمر الحيل) على أصلين : أحدهما : إظهار فعل لغير مقصود الذي جعل له ، والثاني ، إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له . والكلام في المناسبات ورعاية المصالح وتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه وإبطال قول من علق الأحكام بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ، فكيف تعلقه بالأوصاف المناسبة لضد الحكم ، وكيف تعلق الأحكام على مجرد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناسبة بينها ويدع المعاني المناسبة المقتضية لها التي ارتباطها بها كارتباط العلل العقلية بمعلولاتها ..." ابن القيم أعلام الموقعين .... مصدر سبق ذكره ص١٥٩ .

كما يلفت الشوكاني النظر إلى الضبط المنهجي للقضية برمتها مؤكداً أنه من "... جملة ما ينبغي ... استحضاره أن لا يغتر بمجرد الاسم دون النظر في معاني المسميات وحقائقها ، فقد يسمى الشيء باسم شرعي وهو ليس من

إن نقل هذا التصور إلى دائرة التراث الإسلامي يتطلب من الباحثين مراجعة لكثير من المقولات والمفاهيم التي بدد مقصودها ومعانيها . يبدو ذلك في مفاهيم مثل الخلافة كمفهوم أطلق على سلطة كل متغلب ، والبيعة التي أطلقت على مجموعة من البيعات الصورية وجدت في تاريخ المسلمين السياسي دون النظر إلى ما شابها من عيوب القهر ، والإكراه الجسدي أحياناً ، والمعنوي أحياناً أخرى ، وكذلك مسمى السياسة الشرعية الذي أطلق على بعض سياسات صورية باطنها الظلم ممارسة ، كذلك مفهوم الشورى الذي ضيق في الممارسة فصار منبتاً عن مقصوده وانقلب إلى تسويغ الاستبدادات في شكل شرعي ، وما هو بشرعي .

كذلك التحيل لإسقاط الفعل بالتسبب والتعلل مثل إسقاط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مرة بدعوى أنه فرض على الكفاية ، ومرات بدعوى العجز وعدم الاستطاعة ، إيثارًا للعافية والسلامة ، والتعلل بعدم فعل الحق أو قوله خشية سلطان ، أو طلباً لثناء الخلق .

كذلك التحيل من جانب بعض العلماء للانخراط في سلك السلطان وسياسته بدعوى تمكنهم من قضاء حاجة الخلق ، مما يكون سبباً في فساد رأيهم أو عدم القيام بوظيفتهم السياسية – على مقتضاها تجاه السلطة .

قدم الباحث رؤية نقدية إسلامية لبعض المحاولات التي اختطت طريقاً بعينه لبناء المفاهيم الإسلامية ، وهي محاولات أطلق عليها بأنها بناء – من قبيل التجاوز – إذ إنها في الحقيقة ليست إلا تبديدًا للمفهوم تارة بتحجيمه وإهمال أبعاده المعنوية التي تستعصي على القياس بطبيعتها ، وتارة بتبديل المفهوم والخضوع للغة الغرب بدعوى اللغة المناسبة للعصر والقدرة على التوصيل والإيصال ، وتارة ثالثة باعتبار منطقة المفاهيم الحضارية منطقة "عفو" أو "فراغ" في محاولة – مع عدم الفهم الصحيح لمصطلح العفو الشرعي والفقهي – لإقصاء الدين عن مجال الحياة كلية وبالتالي إقصاء مفاهيمه عن مجمل الحياة الحضارية كلية ، الأمر الذي يجعل أمر ملئها رهناً بالعقل والعقل فقط ، وتارة رابعة بتبديد المفهوم معنى أو حركة علماً وعملاً ، بتفريغه من جوهره الذي يعنيه ، وتجريده من حركيته وفق ما يقتضيه .

- الشرع في شيء ، بل هو طاغوت بحت .. فيأتي من لا يبحث عن الحقائق فينزل ذلك منزلة التصرفات الشرعية اغتراراً منه بأن الشارع سوغ للناس (ذلك) ... غير ملتفت إلى أن هنا لم يكن له من ذلك إلا مجرد الاسم الذي أحدثه فاعله ... وليس للمراد .. إلا إرشاد طالب الإنصاف إلى عدم الاغترار بما يفعله المتلاعبون بأحكام الشرع..." انظر الشوكاني ، طلب العلم ... مصدر سبق ذكره ، ص١٥٤-١٥٧ .

هذه المحاولات في إطار الرؤية النقدية لها ضمن الاهتمام - ونحن بصدد تقديم مقترح لبناء المفاهيم الإسلامية - ضرورة تشكيل بناء متكامل قادر على المواجهة ، واضح الخطوات محدد المصادر - وفق أولوياتها ، متوسل أدوات تتفق وطبيعة هذا البناء ومصادره الأساسية . هذا البناء المتكامل إنما يشكل بدوره تكميلاً لبعض خطوط الرؤية النقدية لمجموع المحاولات الأربع السابقة ، كما أنه من ناحية أخرى يشكل الخطوط الرئيسية والملامح العامة للرؤية النقدية الإسلامية لتلك المحاولات الأربع السابقة ، خطوطاً مساعدة لمحاولة صياغة هذا المقترح في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية .

فمن المحاولة الأولى وقصورها يصير التأكيد فى هذا المقترح على مصادر بناء المفاهيم الإسلامية ، وكذلك التأكيد على طبيعة الشمول والكلية في النظرة للمفاهيم المشتقة من نظام الإسلام ، وعدم إمكان تجزئتها والأخذ منها ، ما هو قابل للقياس - لأي سبب من الأسباب إلا في إطار فهم الجزء ومكانته في إطار الكل الأسمى ، ومن غير هذا وذاك يصير المفهوم مبتوراً والنتائج المتحصلة من الدراسة على أساس منه تكون ناقصة وأكثر تشويهاً .

ومن المحاولة الثانية وانفلابها من كل قيد ، يعد التأكيد على حدود عملية التعريب وضبط ما يقال عن تطور اللغة وعصريتها ضرورة على أساس من سلم التصاعد الفقهي الذي يُعلي الحقائق الشرعية والمفاهيم المنبثقة من الأصول بفضل ثباتها وحاكميتها فى الحقائق المعرفية ، كما أنّها تتخذ من الحقائق اللغوية أداة هائلة في استناداتها ، مع الاحتفاظ بقدرتها ووفق طبيعتها في الشمول والكلية أن تُعطي للألفاظ معان جديدة وشاملة ، ومن ثم يصير إثبات صلاحية هذه اللغة في إيماءاتها ودلالاتها في تفاعلها مع الواقع المعاصر تأكيداً لأهمية هذه اللغة فى عملية التغيير وإبرازاً لملامح التميز والهوية الحضارية من خلال رفضها التشبه بالغرب وتقليده مهما ادعى أنها لغة إنسانية لها من الشيوع ما لها - خاصة في دائرة المفاهيم. ومن المحاولة الثالثة وتنحيتها الدين عن دائرة السياسة - مستبطنة رؤية علمانية - ومن ثم تنحيته عن دائرة المفاهيم السياسية ، نؤكد أن معظم المفاهيم التي وردت في الشرع لها جانبها السياسي أو على الأقل دلالات سياسية فضلاً عن مفاهيم ارتبطت حيوياً بدائرة السياسة ، كما أن الاجتهاد في إبراز مفاهيم تعود إلى الأصول والتراث عملية يجب القيام بها من داخل دائرة التراث لا من خارجه ، كما أنه من الواجب كذلك تحديد ما يدخل تحت منطقة العفو والاجتهاد فيه وفق شرائطه المخصوصة ، وما لا يدخل تحتها ابتداء بما يعني ضرورة التمسك بالمفاهيم المنبثقة من الشرع ، وتاريخ الخلافة الراشدة يمثل من خلال حوادثه نموذجاً هاماً في التفاعل مع الشرع في اختيار مسمى لمؤسسة السلطة وتزكية مفهوم "الخلافة" و "الخليفة" الموصول بمفهوم الخلافة الإنسانية العامة في تحقيق منهج الله في الأرض ، ومن ثم فليس

حجياً أن تُحَدَّ الخلافة بأنها لحراسة الدين وسياسة الدنيا به ، ولا شك أن هذا يشكل نموذجاً حيوياً في ملء منطقة العفو في دائرة المفاهيم استمداداً من داخل منظومة المفاهيم الإسلامية ، خاصة الشرعية، التي تشكل إطاراً لمنطقة الثبات في دائرة المفاهيم بفعل ثبات مصدرها الأساسي ويمكن أن تسهم في إبراز مجموعة من المفاهيم الفرعية والجزئية التي يجب الاجتهاد بصددها تشتق منها ، وفي إطارها ، لتصبغ بروح العقيدة.وتستند إلى ركائز الإيمان وتنضبط بالشريعة ومقاصدها ، لا تتعداها ولا يخرج عن روحها وشرائطها ومقتضياتها .

ومن المحاولة الرابعة واحتيالها على الفهم تنبع ضرورة قيام المقترح بسدّ الطريق على التحيل على المفاهيم الإسلامية من خلال ضبطها وتحديد ماصدقاتها وتحقيق مناطها وتحريره وربط المفاهيم بمقاصدها ابتداء وانتهاء ، ومن ثم ، فإن بيان معاني المفاهيم الحقيقية ، فضلاً عن معانيها الاصطلاحية واللغوية وفق اتساقها وانبثاقها عن الشرع ، وبيان شرائطها التي تشكل حدود الحركة وفق مقتضاها ، حيث لا يجوز "التحيل" أو "التعليل" أو "التبرير" ، حيث الكلمة المستمدة من الشرع تشكل الحقيقة الجامعة والعقيدة الجازمة لا تعرف التواء في المعنى والدلالة أو الحركة وفقاً لها ، فتتوكد الكيفية التي يمكن رؤية علاقة المفاهيم الإسلامية في الواقع والخبرة ، سواء تعلقت بخبرة تاريخية ماضية أو بخبرة معاشة معاصرة ، حيث تكمن هذه العلاقة في شكل علاقة تعبيرية وضبط الواقع وعرضه على مجمل المفاهيم الإسلامية – خاصة جانب الثبات منها – الذي يشكل بدوره معايير ضابطة وأنساقاً قياسية فهي مفاهيم تقويمية تأخذ الواقع في الحسبان ، ومعطياته في الاعتبار ، من حيث ضرورة التعامل معه لا الانسحاب منه ، لكنها لا ترضخ له وفق مقولة الأمر الواقع – خاصة إذا لم يوافق هذا الواقع جوهر هذه المفاهيم أو ينحرف عنها ، كما أن هذه الرؤية الإسلامية – وهي تتعامل مع الواقع الفكري السائد في ظل سيادة المفاهيم والمعايير الغربية ومفاهيم إسلامية لفظاً لكنها فرغت من معانيها الأصلية أو الحركة وفق شروطها – نتجت عن تجاوزات وممارسات تاريخية ترسخت في الحركة فتركت إسقاطها السلبية على المفهوم ، فاختلطت الممارسات السلبية ودلالاتها بالمعاني الأصلية للمفهوم ، وربما غلبت أو تغلبت عليه ، فإن هذه الرؤية الإسلامية تدخل في حسبانها أهمية الضبط النظرى للمفهوم قبل الممارسة الواقعية ، وضبط فوضى المفاهيم – إن صح التعبير – حيث تعود تلك الفوضى وعدم الضبط إلى عدم القيام بمهمة البيان على وجهها الصحيح فيكثر الخلط لأنهم لم يحصلوا معانى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان وهما بعد لم يفهمان (المعنى) فهماً محصّلاً متفقاً عليه بينهما ... فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ، ولابد من الوقوف على (المعنى) ، فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها ، والوجه في أمثال هذه

المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني ... ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها[1] ...

إن إطار التقليد السائد خاصة في منطقة المفاهيم السياسية يجعل من مناقشة هذا الأمر بشكل موسع ، وفي إطار استقراء الموقف الشرعي واستنباطه من الأدلة الشرعية لاتخاذ موقف واضح منضبط لا يثني كما أنه لا ينحني . إن مواجهة تلك المحاولات السابقة لا تتم إلا من خلال مناقشة فكرة التقليد للمفاهيم عامة (سواء من داخل التراث أو من خارجه) خاصة التقليد للمفاهيم الغربية بلا حجة ولا بينة من خلال رؤية نقدية واسعة لتلك المفاهيم وصلاحيتها ، خاصة أن هذه اللغة تشكل لغة شائعة بمفرداتها في علوم السياسة في الوطن العربي ككل .

وفق هذا الإطار السابق الذي يشكل إطاراً لمقترح بناء المفاهيم الإسلامية يمكن مناقشة عدة نقاط أساسية - تسهم في إكمال هذا المقترح وتسهم في بيانه - تتعلق بالعقيدة كمرتكز وأساس ، وضرورة بناء مفاهيم إسلامية أصلية في مواجهة تقليد مفاهيم الغرب واللغة كأداة للبيان ، والوحي - قرآناً وسنة صحيحة - المصدر الأساسي لبناء المفاهيم ، وأخيراً تعلق المفاهيم بالخبرة كإطار زماني ومكاني لابد للمفاهيم من التفاعل معه فضلاً عن الإنسان الذي هو محور المفهوم والمتفاعل معه ، وعياً والتزاماً أو تبديداً وانحرافاً .

١- العقيدة وبناء المفاهيم الإسلامية :

إن العقيدة تعني الارتباط بين القلب البشري والعقل وبين فكر أو رأي أو مفهوم معين ، وإن هذا الارتباط يتميز بالترابط والقوة والإحكام كما يتسم بالثبات والاستمرار والاستقرار ، والاعتقاد والعقيدة محور الفكر والتفكير ومنطلق السلوك وقاعدة المفهوم ومن هنا يتبدّى أن الممايزة والمفارقة بين المفهوم الإسلامي وما عداه ضرورة يفرضها تميز العقيدة والاستمساك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها[2] .

إن بناء المفاهيم الإسلامية ، يُعدّ جزءًا من مهمة ممتدة لمواجهة النظم العقائدية الوافدة والمغايرة التي تغزو مجتمعات المسلمين وتلبس عليهم دينهم ، وتعدّ كذلك جزءًا أصيلاً من

---

(١) نقلاً بتصرف عن : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، (القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ط الأخيرة ، ١٩٦٦) ص٨٠ .

(٢) انظر في هذا : د. السيد رزق الطويل ، العقيدة في الإسلام منهج حياة ، (القاهرة : وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، صفر ١٤٠٢هـ - ديسمبر ١٩٨١م) ص١٥-١٦) .

نظام عقائدي إسلامي[1] .

يجب صياغة مفاهيم الإسلام الأساسية بحيث تنظم جماعة المسلمين وتكون منهم أمة، وتقيم على أساس منها دولة فتجتمع لهم بذلك عقيدة أساسية واحدة ، تشكل بدورها قاعدة أساسية للمفاهيم .. على أن تكون هذه الصياغة محكمة البناء منضبطة المعنى ، قادرة على مواجهة النظم الأخرى ومخاطبة الناس جميعاً بالمفاهيم الإسلامية الأصلية وبيان استجاباتها ودلالاتها على الحركة المعاصرة الإسلامية ، باعتبارها جوهر الاعتقاد والمسؤولية الأمر الذي يفرض الاهتمام بها تحديداً ، وبياناً ، كذلك تبدو الأهمية في تحديد المفهوم في وصله بالعقيدة بل وانبثاقه منها ابتداء والعودة إليها انتهاء ، ووصله بالأساس بكلمة التوحيد حتى يؤتي أُكُلَه وتبرز آثاره بصورة متجددة وحيوية بما يُشكل حقيقة جوهر عملية التجديد على المستوى الفكرى . والعقيدة ليست بناء فكرياً محضاً ، ولكن لها أبعادها الحركية المتعددة، يؤكد ذلك حقائق اللغة ، بما يؤكد ضرورة البيان والتجديد للكلمة والمفهوم والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم باعتبار ذلك يُشكّل مضموناً ومحتوى لمفهوم "العمل الصالح" المرتبط "بالكلمة الطيبة" ، وذلك أن الكلم الطيب والفقه الصحيح لهما مؤداهما إلى عمل صالح، وعلى النقيض من ذلك ، المفهوم الخبيث الخاطئ موصول بعمل خبيث ، وهو ما يعكس وظيفة المفهوم في بناء معايير حاكمة وأنساق قياسية ، وإبراز الحكم "على العمل حين إنجازه والضبط للعمل قبل القيام به" وحينه .. ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾. [فاطر : ١٠][2] .

٢- المفاهيم والتقليد للغرب رؤية نقدية إسلامية :

حيث إن المفاهيم ليست إلا وحدات ، هي ما يمكن أن نسميه المعايير والقيم والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة ، كلها ليست إلا مفاهيم . وحيث إن المفهوم ليس إلا كلمة ، وحيث يحاول الغرب نشر كلماته ومفاهيمه ، بكل أدواته من داخل أو من خارج وحيث إن معايير الغرب وقيمه على اختلافها تناقض مرتكزات المسلمين ومنطلقاتهم، فالأمر لا يكون مبالغاً فيه إذا أكد الباحث أن الحرب صار مدارها الكلمة والمعنى . إن الوعي بأهمية الكلمة ومسؤوليتها وفق البيان القرآني إنما يشكل الأساس في تحرير العقول والنفوس من

---

(١) انظر المبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية ، خاصة المرتكزات العقائدية : د. إسماعيل راجي الفاروقي ، أسلمة للعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل . ترجمة : عبد الوارث سعيد . (الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٤م ؛ ص٦٢-٩١)

(٢) انظر هذا المعنى وخطر العقيدة فى بناء الأفكار والأعمال : عبد الكريم الخطيب ، التدين : ضرورة حياة الإنسان، (السعودية ، الرياض : دار الأصالة للثقافة والنشر ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م) ص٨٠ .

الأفكار والنظريات والمعايير ، والتخلي عما لا يفيد من مختلف مفردات أنماط الحياة الغربيــة ، الأمر الذى يتطلــب إجراء تغيير جذري في بنـاء المفـاهيم والتـأكيد على صفتهـا وطبيعتهـا ومصادرها وأدواتهـا الإسـلامية ، ومـا يستتبع ذلـك مـن مؤسسـات معهـا وبهـا ، إنـه مـن الضروري حقاً القيام بتلك الخطوة الهامة "بناء المفاهيم الإسلامية والسياسية وتحقيق انضباطها من خلال العودة للأصول قرآناً وسنة" .

ومن المسلم به أن كلمات اللغة التي تنطق بها الأمة هي أفكارها وقيمها ، وهـي ذات صلة عميقة بالعقيدة ، من خلال ذلك الفهم ، فإن اصطلاحـات الغـرب ومفاهيمـه لا يمكـن بحال فصلها عن ملابساتها الفكرية والتاريخية والمجتمعية التي ترمي إليها ، ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء.

إنّ غزو منطقة المفاهيم واحتلال عالم الأفكار يعني – ضمن ما يعني – حمل المسـلمين على قبول ذهنية الاستسلام والاحتـواء والتحرك مـن داخـل دائرة الفكـر الوافـد ومقاييسـه ومعاييره ومفاهيمه ... كما يستهدف ذلـك إخراج المسلمين من دائرة فكرهـم بما يخلق شعوراً بالنقص في نفوسهم ، ومن باب أولى حيال فكرهـم حيـث يخرجـون مـن مفـاهيمهم ومواريثهم ، وفرض أعراف ومفـاهيم جديـدة عليهـم مخالفـة لهـا فـى الأصـل مباينـة لهـا فـى الأساس والجذور[1] .

إن سيادة المفاهيم الغربية أدّت بفعل شيوعها وانتشـارها فـى الاسـتخدام إلى الانحيـاز لتلك المفاهيم فى إطار من التقليد بلا بينة أو دليل أو برهان ، وصار بهـذا أن " .. كـل مـن أرخ للتراث الإنسانى لم يكن إلا غربيا – وانطلق مـن المفـاهيم الغربيـة ، فالإنسـانية المتقدمـة هى تلك فقط النابعة من الحضارة الأوروبية ، والتقدم السياسى هو أسلوب الحياة الديمقراطية فى نموذجه الغربى لايتجزأ أى منهما عن الآخر ، بمجموعة من المفاهيم المشوّهة آن لنا أن نعيد النظر فى جوهرها لابمعنى أنها غير صادقة – ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة ... هذه المفاهيم المختلفة كان لابد وأن تفرض إطارا معينا فى فهم التاريخ السياسى والخبرة الإنسانية (حيث) التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق فى فهم أى خبرة سياسية من الإطار الفكرى المجرد الذى رسمته لنا المفاهيم الغربية[2] .

من خلال هذا كله تبدو المعضلة التي تواجه كل باحث يرفض التقليد للغرب ويسعى

---

(١) انظر فى هذه المعانى : أنور الجندى ، اللغة ، (القاهرة : دار الاعتصام ن ١٩٧٨م) ص ٢٩-٣٠ أنور الجندى ، تصحيح المفاهيم الإسلامية (القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٨م) ص٣-٤.

(٢) د. حامد عبد الله ربيع ، الخبرة الإسلامية حول نظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهاجية ، بحث غير منشور ، د.ت ، ص١-٣.

إلى العودة إلى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف ، هي مشكلة استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن أو عدم استخدامها ، خاصة جملة المصطلحات الحضارية من حيث مفرداتها ومن حيث منظومتها .

ويبدو للباحث أن النهي عن التشبه بالغرب أو تقليده – خاصة في دائرة المفاهيم والاصطلاحات التي تشكل الوحدات الأساسية المنهاجية في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، قد يجد له مسوغاً من دلائل شرعية تفيد في تأسيس موقف الشرع وحكمه في هذا المجال وحكمته في النهي عن التشبه ، خاصة ما تضمنته النصوص الشرعية من مخالفة أهل الكتاب والأعاجم ، وأهمية قاعدة النهي عن المشابهة تعدّ من قواعد الشريعة وأصلاً من الأصول الجامعة التي تتشعب وتكثر فروعها[١] .

ويبدو أن الحديث عن هذا النهي مطلقاً ، وفي دائرة المفاهيم خاصة ، ينبع من طبيعة الكلمة وفقه مسؤوليتها – وفق الرؤية الإسلامية التي تشكل "حقيقة جامعة وعقيدة جازمة" فإذا انتشر الجمع في تلك الحقيقة وانفكت رابطة العقيدة فقد سهل التلبيس وتيسر التشويش.

فالرؤية الإسلامية التي تنكر التقليد مطلقاً لا تجعل مع سيادة معظم المصطلحات الغربية ، خاصة في مجال علوم السياسة والاعتياد عليها ، التعرض لهذه المفاهيم أمراً مستغرباً أو مستبعداً لمخالفة العادة التي قد نشأوا عليها ، والتمسك في ذلك بعموميات وإطلاقات اعتمد عليها معظم باحثي العلوم الإنسانية الاجتماعية صارت تلك المفاهيم من المسلمات التي لا يجوز نقدها ، فضلاً عن الاقتراب منها .

ولهذا الأمر في النهي عن التشبه والتقليد جملة من الحكم والمقاصد ، فكان من هذه الحكمة "... أن شرع الله من الأعمال والأقوال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين (أو المخالفين) ، وأمر بمخالفتهم في الهدى الظاهر ، وإن لم يظهر في ذلك مفسدة لأمور ، منها : أن المشاركة في (الهدى الظاهر) تورث تناسباً وتشاكلا بين المتشابهين يقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال . ومنها أن المخالفة ... توجب مباينة ومفارقة توجبان الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال . ومنها أن مشاركتهم ... توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التميز ... فلا ريب أن مخالفتهم في ذلك أحسم لمادة متابعتهم في أهوائهم ، وأعون على حصول مرضاة الله في تركها , وإن موافقتهم في ذلك قد تكون ذريعة إلى موافقتهم في غيره ، فإن من حام حول الحمى أوشك أن يواقعه (تصير أهمية ما أورده ابن تيمية في بيان الحكمة والمقصود من النهي عن التشبه والأمر بالمخالفة خشية

---

(٢) انظر في بيان ذلك وكثير من هذه النصوص : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم ، القاهرة ، دار الحديث ، ١٩٨٣م ، ص٦ ، ٢٦.

التناسب والتشاكل بين المتشابهين والموافقة في الأخلاق والأعمال والمفاهيم المرتبطة بالعقيدة، كما أنه إيجاب لضرورة المباينة والمفارقة والتميز ورفع الاختلاط[1] .هذه الأهمية تقودنا إلى واحد من أهم الدلائل في إطار الرؤية النقدية الإسلامية لعملية التقليد للغرب في دائرة المفاهيم التي تساهم في استكمال أركان الموقف الشرعي من تلك الذرائع ... ذلك أن من عادة الشرع إذا نهى عن شيء وشدد فيه منع ما حواليه وما دار به ورتع حول حماه ... وكذلك جاء في الشرع أصل سد الذرائع وهو منع الجائز لأنه يجر إلى غير الجائز ، وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته[2] .

- والاستدلال على انطباق قاعدة سد الذرائع يجيء من تلمس الحكمة في المخالفة في القبلة ، وإذا كان ذلك يقع في القبلة التي تعني التوجه والقصد ، فإنها في دائرة المفاهيم أولى ، حيث إنها أدل على التوجه والقصد والخصوصية والتميز ، حيث يستدل من مخالفة القبلة والحكمة منها على ضرورة المخالفة لمفاهيم الغرب[3] . باعتبار منظومة المفاهيم الإسلامية تشكل (القبلة الفكرية) - إن صح التعبير - التي يجب التوجه إليها . وما يعني أن المشابهة في بعض مفاهيمهم مدخل للأخذ عنهم مطلق العلم واستدعاء بقية منظومتهم في المفاهيم .

- كما يأتي انطباق قاعدة سد الذرائع في إطار ما يمكن اعتباره من أن تبني بعضا من المفاهيم والمصطلحات الغربية قد يكون مدخلا للبدعة ، خاصة إذا ما تعلق المفهوم بالعقيدة ، فإن انبثاق معظم المفاهيم الغربية من الخبرة والتجربة الغربية يعني مخالفتها في قاعدتها العقيدية للمفاهيم المنبثقة عن ، والمستندة إلى ، عقيدة الإسلام وبمجمل مفاهيمه الأساسية والفرعية . والإحداث في أمر العقيدة من حيث شمولها للأفكار والاتجاهات الأساسية والمبادىء العامة للإسلام ومفاهيمه في جميع آفاق الحياة - أخطرها أثراً وأسوأها نتيجة .

ورغم اقتناع الباحث بقوة الدليل في النهى عن التقليد والمشابهة - قرآنا وسنة - مما يجعل من التعامل بحسم مع المفاهيم التي يتصور مخالفتها الإسلامية - إلا أن استخدم الابتداع كدليل إضافي - في ما تصورنا - وهو على غير الواقع - أن المقلدين للغرب في دائرة المفاهيم

---

(1) انظر في هذا المجال : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، ومصدر سبق ذكره ، ص١١-١٤ .

(2) الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، ج٢ ، ص١٠٤ .

(3) انظر في هذه المعاني وتوضيحا لقضية مخالفة القبلة : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط ... مصدر سبق ذكره ، ص١٤-١٥ .

انظر أيضاً خطورة التقليد للغرب في بنائهم العلمي وما يستتبعه ذلك من اتباعهم مطلق الاتباع وتحقيق نوع من التبعية الشاملة :

منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة ، مصدر سبق ذكره ، ص١٩٦-٢٠٠.

لهم من الدلائل القوية ، فإذا تصورنا - جدلا - أن يكون أصل العمل مشروعاً - نقصد بذلك الاستئناس بالمفاهيم الغربية - فإذا يمكن الاستدراك على هذا ، أن هذا العمل قد يصير جارياً مجرى البدعة من باب سد الذرائع ... وبيانه أن يكون العمل مندوباً إليه - مثلاً - فيعمل به العامل في خاصة نفسه ... فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس ويجرى مجراه إذا دام عليه في خاصيته غير مظهر له دائماً ، بل إذا أظهره لم يظهره على حكم الملتزمات ... والفرائض اللوازم - وهو أمر في مجال المفاهيم لا يحدث ، حيث إن انتشاره وتقليده أمر من اليسر بمكان . ومن هنا فإن اتخاذ البدعة في مقام الذرائع وحده قد يقوم في سد الذريعة مما كان بدعة مؤدياً إلى ترك المفاهيم والاصطلاحات الشرعية ، وهو أمر من الأهمية بمكان في الدليل على قضية بناء المفاهيم الإسلامية[1] .

- كما يأتي انطباق دليل سد الذرائع أيضاً في إطار المخالفة ، وبالتأكيد أن التعامل مع منظومة المفاهيم الغربية إنما يؤدي إلى عملية إحلاك وإبدال لتلك المنظومة مكان المفاهيم الإسلامية ومتعلقاتها ومصدرها ، وهي مقدمة لهجرة الشرع وهجرة المصادر الإسلامية التأسيسية (القرآن والسنة) وتكريس غربة المفاهيم الإسلامية لصالح منظومة المفاهيم الغربية ، وتصير العودة إلى المصادر الإسلامية في ظل هذا المناخ - إذا رجع إليها رجوع من يسند فكرة استنبطها استظهاراً لها - من غير تدقيق ، فاستجدى لها من الأسانيد لتقوية موقفه ، أو يعود إلى تلك المصادر بصورة شكلية - من باب الاستكمال شكلاً - لا من باب التدبر والفهم ، وهذا كله يشكل هجرة لهذه المصادر ومصطلحاتها الشرعية أو مصطلحات كانت موضع احتهاد السلف وحرصهم على إبراز مصطلحات مخصوصة موصولة بقاعدة الإسلام العقيدية . فإنه (... إذا سوغ فعل القليل من ذلك - نقصد في هذا المقام المفاهيم الغربية - أدى إلى فعل الكثير ، ذلك أن المفاهيم تتداعى.... فإذا اشتهر الشيء دخل فيه عوام الناس وتناسوا أصله حتى يصير عادة للناس ، حتى يضاهي المفاهيم الإسلامية ، بل قد يزيد عليها حتى يفضي هذا أو يكاد يفضي إلى (موت الإسلام) - على حد تعبير ابن تيمية - وهجرة المفاهيم الإسلامية إلى غيرها ، خاصة أن التمسك بالمفاهيم الغربية صار أغلب عند المقلدين للغرب ، وأبهى في نفوسهم .

ومن اعتاد على أخذ المفاهيم والمصطلحات مما يمليه الفكر الغربي لا يبقي لمفاهيم

---

(١) انظر في بيان الدليل وفي مفهوم البدعة :

الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، والجزء الثاني ، ص٢٨٦، ص٣٤٤-٣٦٠ ومواضع أخرى .

انظر كذلك في الابتداع في العقيدة وتعلق ذلك بالمفاهيم وبنائها :

د. محمد المبارك ، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية (بيروت دار الفكر ، ص٢ ، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م) ص٩١-٩٤.

الإسلام ومصطلحاته ، في قلبه وعقله ذلك الموقع ، مما (توجب له فساداً في قلبه ودينه ينشأ من نقص منفعة الشريعة في حقه لا يتسع للعوض والمعوض عنه ...) فيبقى اغتذاء فكره من هذه المفاهيم الوافدة مانعاً من الاغتذاء أو من كمال الاغتذاء بتلك المفاهيم النافعة الشرعية فيفسد عليه حاله من حيث لا يعلم ...[1] . ومن ثم تقع أهمية هذه القضية في ضرورة التنبه إلى منظومة المفاهيم التي يستمد منها الباحث مفاهيمه البحثية حيث تبني منظومة المفاهيم الغربية يقض منظومة المفاهيم الإسلامية : كمفردات مفاهيمية ، وتأصيل ومصادر وشروط ، وخصوصية وتميز .

– ويأتي أخيراً انطباق دليل سد الذرائع كأجلى ما يكون في اهتمام الوحي (قرآنا وسنة) بالتأكيد على استخدام كلمة في مواجهة كلمة أخرى ، بما يفيد الأمر باستخدام لفظ والنهي عن استخدام آخر ، ومما يدل من القرآن قوله سبحانه ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا * وللكافرين عذاب أليم**﴾ . [البقرة : ١٠٤] . وأنه دفع للشبهة والخلط ، والحفاظ على الذاتية ، والتأكيد على الخصوصية في التعامل بالمفاهيم . وما هذا النهي الواضح في هذه القضية اللغوية عن استعمال لفظ مشهور التبس بما اصطلح اليهود عليه إلا لإبعاد المسلمين من الواقع في شبهة الخطأ والإثم ، ولئلا يكون هذا الاستعمال ذريعة إلى فساد غير مقصود ، حتى يقطع الطريق على الفساد المقصود من قبل اليهود[2] .

وهذا يفيد ضرورة التنبيه إلى (المحافظة على المصطلحات في الأمة والاحتفاظ بمدلولاتها والعمل على وضوح هذه المدلولات ... لأن هذه المصطلحات هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بما لها من رصيد نفسي ، ودلالات فكرية وتطبيقات تاريخية مأمونة . إنها أوعية النقل الثقافي وأقنية التوصيل الحضاري ، وعدم تحديدها ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة والتقطيع

---

(١) انظر بتصرف من قبل الباحث في مانقله عن : ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم .. ومصدر سبق ذكره ، ص١٠٥، ١٨٥-٢٧٣ .

(٢) انظر في سبب نزول الآية : والمرجع السابق ، ص٤٠-٤١ .

الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (القاهرة : المطبعة البهية المصرية ، ١٩٤٣م) الجزء الأول ، ص٦٨-٦٩.

كذلك : القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، (بيروت : دار النهضة الحديث ، د.ت) ص٣٠ .

أبو الحسن النيسابوري ، أسباب النزول (القاهرة : مصطفى البابي ، الحلبي ، ص٢ ، ١٩٦٨م)

ابن خليفة عليوي ، جامع النقول في أسباب النزول ، وشرح آياتها (الرياض : مطابع الإشعاع ، ١٤٠٤هـ) الجزء الأول ، ص١٢٣-١٢٦ .

لصورة تواصلها الحضاري[1] .

في إطار هذا كله ، تعد دائرة المفاهيم أهم الدوائر لضرورة تحقيق التمايز والهوية الحضارية والمباينة والمفارقة ، ورفض التشبه أو التقليد للغرب في هذه الدائرة ، حتى لا يؤدي إلى التناسب والتشاكل بين المتشاكل بين المتشابهين ، وما يقود ذلك إلى موافقة في الأخلاق والأعمال ، وبما يتناقض والقواعد والمعايير الإسلامية ، وعلى حد تعبير ابن تيمية ، فإن ترك المشبهة واقتضاء سلوك المخالفة بالجملة بما فيها دائرة المفاهيم (يقتضي اختصاص هذه الأمة بالوصف الذي فارقت به غيرها ، وذلك يقتضي أن ترك المشابهة للأمم أقرب إلى حصول الوفاء بالاختصاص[2] . أو بتعبيرنا : الهوية والتمايز .

٣- اللغة أداة البيان :

اللغة تعبير عن حقيقة حضارية[3] ذلك أن كل لغة تؤول إلى مسلمات تنزل منزلة القيم التي تضفي على الدلالات حجية يتعاطاها أبناء اللغة فيما بينهم وربما غربت عن سواهم[4] ....

واللغة في واقع الأمر ، هي أداة التفكير ، كما أنها أداة البيان ، وارتباط الأداة بالمصدر: ارتباط لا ينفصم ، حيث تكون اللغة أداة لفهم القرآن والسنة الصحيحة ، وإن معظم الخطأ الواقع والأحداث في الشريعة يقع من هذا الباب . وقال الشافعي في هذا المقام : إن من جهل هذا من لسانها - يعني لسان العرب - وبلسانها أنزل القرآن ، وجاءت السنة به ، فتكلف القول في عملها تكلف ما يجهل لفظه ، ومن تكلف ما جهل وما لم يثبت معرفته ، كانت موافقته للصواب ، إن وافقه - من حيث لا يعرفه ، غير محمودة وكان في تخطئته غير معذور إذ نظر في مالا يحط عمله بالفرق بين الصواب والخطأ فيه ..[5] .

والأمر على وضوحه ، بصدد ضرورة علم اللغة لفهم المصدر الأساسي (القرآن

---

(١) انظر في هذا : عمر عبيد حسنة ، وتقديم الكتاب : المذهبية الإسلامية الحضارية تأليف د. محسن عبد الحميد ، كتاب الأمة ، والعدد السادس ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، جمادى الآخرة ، ١٤٠٤هـ) ص١٢-١٣.
وقريباً من هذا الرأي : عبد العزيز البدري ، حكم الإسلام في الاشتراكية ، مصدر سبق ذكره ص١٢٤-١٢٥ .

(٢) ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم .... مصدر سبق ذكره. ص١٩٧-٢٠٠.

(٣) . د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ، (القاهرة ، دار الشعب ، ١٩٨٠) الجزء الأول ص٢ .

(٤)د. لطفي عبد البديع ، عبقرية العرب في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٦م) ص١٣.

(٥) انظر بصفة خاصة : الشاطبي ، الاعتصام ، مصدر سبق ذكره ، ج٢ ،ص٢٩٣وما بعدها .

والسنة الصحيحة) ، ومن ثم بناء المفاهيم الإسلامية ، إلا أنه قد يجد من الآراء ما يجعله أقل وضوحاً وأشد غموضاً ، حين الحديث عن قضية تطور اللغة وتطويرها . ويزيد الأمر غموضاً حينما تردد ادعاءات ذات أهمية في هذا المجال من هؤلاء الذين يؤيدون دخول اللفظ المعرب والدخيل بلا ضابط ، واللهم إلا اتخاذ الشيوع والانتشار مسوغاً لدخوله العربية وإجازته لهذا، ومن ثم ، فإنه لا ضير في الاستعانة بكلمات مثل : (الديمقراطية) و(الليبرالية) و(الاشتراكية) و(العلمانية) (بل لا ضير في تبنيها مع إلحاقها بوصف (الإسلامية) ، دون أدنى تحرج) .

وقد يستند هذا الرأي إلى أن القرآن ذاته قد اشتمل – فى ما اشتمل عليه – من ألفاظ معربة وأبقى عليها ، وهذه القضية جديرة بالاعتبار ، وذلك في رؤية الاستئناس القرآني بهذه الكلمات الأعجمية[1] ، وطريقته في الاستئناس ، وأي كلمات أعجمية أثبتها ، وما هي صفتها من ناحية اللغة والمعنى ... ذلك أن لهذه المسألة أهمية عملية وعلمية منهاجية في آن واحد ، في وضع حدود التعريف ، وتحديد دور المجامع اللغوية وعدم انحسار وظيفتها إلى فن اللغة أو إجازة الشائع ، ولو كان على غير قياس . وإنما وجب أن يكون لها دورها في ضبط الفهم ومراجعة الشائع وبيان مكامن الخطأ والصواب ، ومدى موافقته لأصول الشريعة أو انحرافه عنها ، فهذه مهمة حضارية لهذه المجامع اللغوية بالإضافة إلى مهمتها الفنية ، في إبداء الرأي في كل معرب ودخيل ، والتأكيد على الكلمات العربية واستخدامها ، والتأكيد على معانيها ومقصودها ، وعلى جوانب التميز والخصوص في التعبيرات والألفاظ العربية عن تلك الداخلية ، ومن ثم تصير لهذه القضية – على إشكاليتها – كما يتبدى من النظرة الأولى – وأهميتها ، إذا ما انتقلنا إلى قضية المفهوم الإسلامي وكيفية بنائه . إن الاستئناس القرآني بهذه الألفاظ المعربة قد تم وفق قاعدة منضبطة لا تؤثر في البيان الإسلامي الفكري أو تتناقض معه ، فقد ظل استئناسه بها في حدود الألفاظ التي لا تختلف على معانيها ، حيث كانت

---

(١) انظر في بيان هذه القضية في كتب الأصول : الشاطبي ، والموافقات ... مصدر سبق ذكره ، ج٢، ص٦٤.

انظر أيضاً : أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي ، غاية الوصول شرح لب الأصول (القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٦٠هـ –١٩٤١م) ص٥١.

انظر هامشه أيضاً : لب الأصول (وهو ملخص جمع الجوامع لابن السبكي ، الطبعة نفسها ، ص٥١) .

انظر كذلك في قضية المعرب في القرآن : الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٦هـ – ١٩٣٧م) ص٣٢.

وقد قام أحد الباحثين بمسح شامل للألفاظ المعربة في القرآن استناد إلى مصادر ثلاثة : أولها : الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، والمعرب لأبى منصور الجواليقي ، وثالثها اللغات في القرآن لإسماعيل بن عمرو المقرئ انظر في ذلك : محمد السيد الداودي ، من كنوز القرآن ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ص١١–٢٨).

أسماء أشياء أو أعلام . أما في أسماء المعاني فقد كان الموقف واضحاً في عـدم الاستئناس بهـا مطلقـاً ، خشية أن يقـوم المسـلمون بجلـب معـان بمـا يؤثـر علـى البنـاء الفكـري الإسـلامي والعقيدي ، بل كان النهي للمسلمين عن استخدام كلمة بعينها لاختلاطها بمعنى لدى اليهود أدى استخدامه واستغلاله من جانب اليهود إلى سخرية من النبي – بمود للنهي عن استخدام هذه الكلمة ، ورغم أنها تجيء على الأصل العربي ، وهو يؤكد التعبير عن القيم وكل ما هـو بأسماء عربية واصطلاحات عربية أصيلة مصدراً ومشرباً ، لأنهـا تتعلـق بالمعـاني الـتي تشـكل جوهر البناء الإسلامي الفكري وانضباطه[1] .

٤- الوحـي (القـرآن والسـنة الصحيحـة) المصـدر الأساسـي لبنـاء المفـاهيم الإسلامية :

إن بناء التصورات والأسس العقيدية التي تشكل بدورها مفاهيم كلية وأساسية، الـتي تقوم عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية (علوم الأمة) يجب أن تسـتند إلى المفـاهيم الإسلامية ، التي تستند بدورها إلى الوحي كمصدر أساسي ، قرآناً كان أم سنة صحيحـة ، أو تكاملهما ، في عمليتي البيان والتحديد ، ويصير الوعي بالقرآن وتدبره ، والسنة وفقهها له (.... قيمة لدى الدارسين والبـاحثين . ولـه قيمتـه في مواجهـة (الفتنـة) بالمنـاهج الشـائعة في الغرب والشرق ، والتي تفتن النـاس بأنهـا منـاهج مفصلـة مدروسـة فيغفلـون عمـا فيهـا مـن اشراق خطر ، ويظنونها صالحـة لمجرد كونهـا مدروسـة ومفصلـه . إن دور القـرآن في بنـاء المفاهيم الإسلامية وصياغتها محددة بشروطها ، وهو من صميم عمليتي التدبـر والتذكـر ، إن الوحي يشكل مصدراً هائلاً لمفاهيم تشـكل نمـاذج معيارية وقياسية تتميز بكونهـا منظومـة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع. كما أن ثبات المصدر ينعكس علـى البنـاء المفاهيمي المنبثق منه وعنه ، وبالانضباط . كما أنها تنقل طريقة القـرآن في الربـط في المفهـوم بين جانب العلـم بـه والعمـل بمقتضـاه ، حيـث تصـاغ المفـاهيم الإسـلامية عامـة والسياسـية خاصة– ليس علـى طريقـة الصيغـات اللفظيـة الشـكلية ، ولكنهـا صياغـة شـاملة تـأخذ فـي اعتبارها جوهر الرؤية الإسلامية ، الذي لا يفصل بين اعتقاد وقول وعمل .

المفهوم وفق هذا التصور – ليس مدركاً عقلياً يدور في إطار البحث اللغوي واللفظي البحت ولكنه يشكل صياغة جوهر الوعي الحضاري ذاته ، فإن الوعي لا يعـد أصيـلاً إلا إذا نفذ إلى الأعماق ، وصـاغ الأحاسيس ، وشـكل النيـات ، وصـاغ هـوى الإنسـان المسـلم ، وبالتالي صاغ الحياة جميعاً ، ومن ثم فإن استمداد للمفاهيم الإسلامية من مصدرهـا التأسيسـي

---

(١) قرب إلى رأينا هذا ذلك الرأي الجيد الذى قدمه سميح عـاطف الزين ، الثقافة والثقافة الإسـلامية (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣م) ، ص ١٥٤ .

لأصيل واستحضارها واقعاً حركياً ليس إلا محاولة لجعل القرآن خلقاً حركياً يسير في الأرض حيث تتأكد الرؤية الإسلامية واقعاً وممارسة والتأسي بالنبي ﷺ «الذي كان خلقه القرآن» ، «وقرآناً يمشي على الأرض» . ومن ثم، فإن القرآن كمصدر أساسي لبناء المفاهيم الأساسية الإسلامية كتاب رسالة يتجه إلى بناء الشخصية الإنسانية على أساس من مفاهيمه الأساسية.

إن القراءة التي تتدبر معاني القرآن يجب أن توجه كلماته ومفاهيمه إلى مواقف عمليه في حركة الحياة ، وذلك بالتوافر المستمر والتذكر الدائم وذلك لممارسة المراجعة على أساس المفاهيم القرآنية(١) .

ويصير من أعظم الهجران للقرآن في هذا الزمان محاولة البعض تنحية القرآن عن كونه مصدراً تأسيسياً في بناء المفاهيم ، وإن خطة تسلك نهج عقد المشابهة ما بين مفاهيم القرآن ومفاهيم كتب لها السيادة والانتشار بفعل مركزية الغرب ، إنما تحاول وفق سياسة الخطوة خطوة ، وبصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن مصدراً أساسياً لبناء المفاهيم الإسلامية وهجران معانيه ومفاهيمه . بل إن هجران القرآن لا يقف عند حد عمليه البناء للمفاهيم الإسلامية بل والعجز بعد ذلك عن إعمالها في حياتنا ومشكلاتنا ، والعجز عن وضع خطاب التكليف مكانه المطلوب في الحياة والحكم على الأشياء من خلال قيم القرآن والسنة (٢) .

والوحي – قرآناً وسنة صحيحة – هو الأصل لما سواه من إجماع أو رأي (اجتهاد) ، من ثم كان التأكيد عليه كمصدر تأسيسي لبناء للمفاهيم الإسلامية ، والسياسية منها ، دون أن يعني ذلك الاستغناء عما عداه من مصادر ولكن وجب التنبيه (أن الوحي أصل الأصول).

وحيث إن تعريف القرآن للأحكام والمفاهيم كلي ، فإنه قد يحتاج إلى بيان السنة له . ولا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة ، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية ... فلا محيص عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك ينظر في

---

(١) انظر في هذه المعاني : حجة الإسلام علي الخامنئي ، ضرورة العودة إلى القرآن الكريم ، مجلة التوحيد ، العدد (٩)، والسنة ، إيران ، طهران ، رجب – شعبان ١٤٠٤) ص٢٩-٤٠ .

انظر أيضاً : محمد حسين فضل الله ، في ظل الرؤية القرآنية ، والمرجع السابق ، ص ١٠٣-١٠٨ .

(٢) انظر في هذا : عمر عبيد حسنة ، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي ، كتاب الأمة ، والعدد (٨) فصلية ، (قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، المحرم ١٤٠٥هـ) ص٤٨.

ويمس ابن باديس هذه المعاني نفسها في تفسيره ﴿يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً﴾ [الفرقان : ٣٠]

انظر : ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد وتصنيف : عمار الطالبي ، (الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ، ١٩٦٨) الجزء الأول ، ص٤٠٩.

تفسير السلف الصالح له ، إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي في ما أعوز من ذلك ، والسنة وإن تأخرت رتبة عن الكتاب في الاعتبار ، إلا أنها راجعة في معناها إلى الكتاب ، فهي تفصيل مجمله ، وبيان مشكلة ، وبسط مختصره[1] ....

وتصير عمليه التفسير الموضوعي للقرآن والسنة مهمة أساسية في عملية بناء المفاهيم الإسلامية ، وتعين في هذا المجال على أن تخضع لمجموعة الضوابط المنهجية التي وضعت لهذه النوعية من التفسير من معرفة أسباب النزول وترتيبه الناسخ والمنسوخ ... إلخ ، وهو ما نكتفي بالإشارة إليه في هذا المجال ، دون التقصي لهذه الأمور ، لأن لها المباحث المستقلة في علم الأصول .

غير أن هذا يجب ألا يصرفنا إلى التفسير الموضوعي وحده والاقتصار عليه ، ورؤية الوحدة الموضوعية للسورة الواحدة في تتابع آياتها ، وفي انتقالها من جانب لآخر، لأن ذلك يلفتنا إلى شمول المفهوم ذاته وتكامل جوانبه المختلفة ومستوياته المتعددة[2].

٥- الخبرة وبناء المفاهيم الإسلامية :

تبقى هذه النقطة الأخيرة حتى تكتمل الخطوط الرئيسية لمقترح بناء المفاهيم الإسلامية ، التي ترتكز على بيان العلاقة بين الخبرة والمفهوم وفق أصول الرؤية الإسلامية.

وبادىء ذي بدء ، فإن استخدم مفهوم الخبرة في هذا المجال يجب ألا ينصرف إلى الحركة والممارسة الفعلية فحسب ، ولكن مفهوم الخبرة وفق معانيه اللغوية يعني النظر الواضح والمعرفة الشاملة العميقة كمقدمة لحركة فعليه وممارسة عملية - ومن ثم قد تكون الخبرة تعبيراً عن نماذج تاريخية حركية أو نماذج فكرية تراثية . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، فهي لا تقتصر على خبرة ماضية - بل هي وفق تصور حلقات الزمن المتوصلة والمتداخلة والممتدة تهتم بالحاضر حيث تعد خبرة معاشة معاصرة وآنية ، كما أنها قد تنطلق من الخبرة الماضية والمعاشة إلى آفاق حركة المستقبل وضرورة ضبطها وفق حقائق العبرة من خبرة الماضي ومعرفة معطيات الواقع الحاضر المعاش ومكوناته وإمكانات تغييره المستقبلية في

---

(١) انظر في هذا : د. إبراهيم سلقيني ، المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية ، ومجلة التوحيد ، مصدر سبق ذكره ، ص٢٢٩ ..

(٢) انظر في التفسير الموضوعي وأهدافه وحدوده : د. زاهر بن عواض الألمعي ، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، (السعودية - الرياض ، ط١، ١٤٠٥هـ) ص٧،٩،ص٢١-٢٢.وأيضاً : د. عبد الحميد الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي ، (القاهرة : د.ن،١٩٧٦ ، ص٣٧-٦٠

ظل فهمٍ شامل لمفهوم الخبرة ، يتواصل فيه الفكر بالحركة كما تتواصل حلقات الزمن ماضياً وحاضراً ومستقبلاً .

أ – الخبرة التاريخية والمفهوم : أين الخبرة التاريخية من بناء المفهوم الإسلامي ؟ تساؤل له مشروعية ، خاصة أن الإسقاطات التاريخية على المفهوم قد لعبت دورها في تشويه المفهوم ، وربما تفريغه ، من جوهر معانيه الأصلية ، غير أن من اعتد بهذه الإسقاطات التاريخية في عمليه بناء المفهوم الإسلامي وجعلها جزءاً من المفهوم ، فاختلط في المفهوم جانب القياسيّ الثابت وجانب المتغير الذي يعنى بالواقع وتفاعل المفهوم معه زماناً ومكاناً وبشراً ، فأحال الثابت على المتغير ، الأمر الذي أحدث فوضى في الفهم وقيام جدل كلامي– دفاعي في منهاجيته ، دون أن يحاول لفت النظر إلى الخطأ المنهجي الذي ارتكب ، بداءة ، لفهم طبيعة المفهوم الإسلامي ومستوياته المختلفة .

لا شك أن الباحث لا ينفي بحال أن يكون للخبرة التاريخية للمسلمين دورها في هوان المفاهيم الإسلامية السياسية وتبديدها ، ولكن من ناحية أخرى يجب القول (إن الإسلام تحمل العنت من الساسة الذين حكموا باسمه ونسوا هداه ، أو من المجتمعات التي انتهت إليه ثم قدمت مواريثها وأهواءها على مطالبه ووصاياه (وتضيف ومفاهيمه) . وغير أن مكمن الخطأ والخطر كان في ذلك الاستسلام للواقع الكئيب الذي سيطر على فقهنا عدة قرون ، فرضي باغتصاب السلطة ، وأعطى الحكام المتغلبين صفة شرعية ، ورضي بانحرافات ثقافية واجتماعية (وسياسية) ...[1] وإنه الخلف الذي أضاع مفاهيم الكتاب التي ورثها

---

(١) . انظر في تحديد المفاهيم الإسلامية من خلال الممارسة : محمد الغزالي ، سر تأخر العرب المسلمين ، (القاهرة ، دار الصحوة ، ١٤٠٥هـ –١٩٨٥م) ص٥ ، ١٤–١٥، ١٧٠–١٧٩ ، ومواضع أخرى محمد الغزالي ، نظرة في واقعنا الإسلامي مع مطلع القرن الخامس عشر الهجري (القاهرة : دار ثابت، ١٩٨٣، ص١٥–٣٠) .

محمد الغزالي ، والإسلام والاستبداد السياسي ، (القاهرة : دار الكتاب العربي ، د.ت) ص٤٦–٥٥.

محمد الغزالي ، فقه الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة ، والأمة ، قطر : رئاسة الشئون الدينية ، رمضان ١٤٠٤هـ) ص١٩–٢٢،٢٢–١٤،٢٩.

انظر د. محمد إبراهيم الفيومي ، تأملات في أزمة العقل العربي، (القاهرة : مكتبه الأنجلو المصرية ، ١٩٨٣، ص٩٦–٢١٣، خاصة ص٢١٢.

وانظر : إبراهيم بن علي الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري (بيروت ، دار الشروق) ط٣ ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م) ٥٤،٧٧.

انظر أيضاً : جمال سلطان ، الإسقاط المصطلحي : مداخله ومخاطره ، مجلة الأمة ، شهرية ، العدد (٦٩) السنة(٦) رمضان ١٤٠٦هـ – مايو ١٩٨٦م) ١٧–١٩.

انظر د. عبد الحميد أبو سليمان ، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٣١) بيروت ورجب –شعبان – رمضان ١٤٠٢هـ / مايو يوليو١٩٨٢م ، ص٣٣–٥٣٧–٣٩–٤٢ .

﴿فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنـا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ، ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا علـى ا لله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الأخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون * والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين*﴾ . [الأعراف : ١٦٩،١٧٠] ﴿أو تقولوا إنما أشرك أباونا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون * وكذلك نفصل الآيات ولعلم يرجعون * واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه ، فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون..﴾ [الأعراف : ١٧٤-١٧٦] .

إنه من الخطأ الشديد أن تنسب الخطأ إلى الإسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة التاريخية وممارستها المنحرفة عن ذات الإسلام ومفاهيمه ، ذلك أن هذا خلط من الناحية المنهاجية يجب رفعه ، ولبس لزم بيانه .

بل إننا قد نجابه بانتقاد آخر يكمن في طول فترة التجاوزات في الخبرة التاريخية عن منهج الإسلام الصحيح ، ومن ثم فقد يدعي هؤلاء أن الفترة التي تطابق فيها منهج الإسلام مع الممارسة الحركية كانت حتى الخلافة الراشدة ، وهي فترة لا تتجاوز ثلاثين عاماً . وقد يستنتجون من هذا الحساب الكمي لخبرة المسلمين التاريخية أن هذه الفترة على قصرها غير صالحة للدلالة على فاعلية الفكرة في الواقع . والحق أن هذا الرأي يتضمن نوعاً من التلبيس على منطقية الظاهرة ، ويتناسى قاعدة منهاجية أساسية من أن الحساب في هذا المجال ليس حساب "السنين" التى وافقت فيها الممارسة الإسلام الصحيح ، أو السنين التى خرجت فيها الممارسة الحركية عن مقتضى الإسلام وانحرفت عن مفاهيمه وبدّدتها فى الحركة -بل هو حساب "السنين" التى تحكم عملية التغيير ، فلا تحال - وفق هذا الانضباط المنهجى - أخطاء الحركة على المنهج ، ولاتحال أخطاء المسلمين على الإسلام . ومن ثم فإن تاريخ المسلمين يحمل تفسيره فى إطار تخلف البشر عن التفاعل مع السنن الإلهية والابتعاد عن جادّة الإسلام ومفاهيمه . وهذا أوذاك ، هو المحكّ فى اعتبار النتيجة وضبط عملية الحساب . إن القرآن الكريم يعالج هذه القضية منوّهًا إلى ضرورة الفهم الصحيح لقضية التغيير وحساب السنن فى إطار التحذير والإنذار لمشابهة أهل الكتاب فعلاً ومصيراً وجزاء ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر ا لله ومانزل من الحق ولايكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فَقَسَت قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾ .[الحديد : ١٦] .فمع طول الأمد يتعكر المجرى ويكثر الغش ويكثر التبديل ، وتكون النتيجة أن تصبح أمة المسلمين .. منحرفةً عن طريقها .

إن ضرورة تفحص الخبرة التاريخية من خلال ضابط معيارى يمكننا من تقويم عناصر هذه الخبرة التاريخية فى مجموعة المفاهيم . إن مفاهيم مثل : الخلافة ، أو البيعة أو الشورى ، كلها مفاهيم إسلامية يمكن ضبطها وتأسيسها على أساس من الوحى (القرآن والسنة) . هذا الجانب الثابت فى المفهوم يشكل مقياساً ومعياراً لتقويم الخبرة التاريخية فى امتداداتها الزمنية بصدد مفهوم ما ، الأمر الذى يجعل أمر تقويم هذه الخبرة ميسوراً، ويعنى ضبطاً للخبرة التاريخية من خلال المفهوم القياسى وتقويماً لها . ومن هنا يبدو للباحث أن فكرة النموذج التاريخى من الأفكار المنهاجية الجيدة التى يمكن توظيفها فى إطار إبراز البعد التاريخى للمفهوم فى إطار تقويمى لهذه الخبرة ونماذجها سواء أكانت إيجابية تسهم فى إبراز المفهوم ، أو سلبية بما يعنى ضرورة الاعتبار[1]. ومن ثم ، فإن وجهة النظر الإسلامية من الخبرة التاريخية لا تكون إلا من أجل العبرة التى تعدّ المقصد المنهجى من دراسة التاريخ ونماذجه ، إن القرآن يلفت الانتباه إلى هذا المقصد من خلال ذكر آثار المجتمعات السابقة . وفى كل وقفة قرآنية ينصبّ الفهم على مدى قرب التجربة الإنسانية، أو بعدها ، من الاهتداء ، عقيدة وشريعة وحياة حيث الرؤية الإسلامية تتبنى اعتبار أن النظر فى مسيرة المجتمعات الماضية ، بل حتى المعاصرة ، هو جزء من العبرة الإيمانية التى يجب الوقوف عليها من الباحث المهتدى ليتيقّن من عاقبة الضلال الفردى والمجتمعى ، وليوظّف هذه الرؤية فى إنتاجه **﴿فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾** [النحل:٣٦] .

فكرة النموذج التاريخى ليست إلا إعلاءً لجانب الفكرة محور التأصيل لتحقيق الهدف الأصيل من الرؤية التاريخية وهى الاعتبار ، كما يبدو للباحث أن فكرة النماذج الفكرية التراثية تسهم بدورها فى بناء المفاهيم الإسلامية –سواء مثّلت تلك النماذج الفكرية مفكراً بذاته ، أو مدرسة فكرية . وهذه النماذج الفكرية يجب رؤيتها فى إطار الخبرة التى عاشتها ، كما أن هذه النماذج يجب عرض أفكارها على أصول الرؤية الإسلامية كذلك .

---

(١) انظر تأصيلاً لهذه الفكرة : د. حامد عبد الله ربيع ، الدعاية الصهيونية ، جامعة الدول العربية : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ومعهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥) ص٢١٦-٢١٨ .

انظر كيف عرض القرآن نماذج تاريخية وبشرية للانتصار لفكرة ، أو التأكد عليها ، أو التحذير من خطأ ، وضرورة الاعتبار من هذه النماذج .

انظر محمد عبد الله السّمّان ، القرآن والسلوك الإنسانى ،سلسلة الثقافة الإسلامية ، الناشر محمد عبد الله السمان، نوفمبر ١٩٧٢، ص٨ .

انظر : تلك الدراسة التى قدم فيها د . عماد الدين خليل ، بعضاً من النماذج التاريخية ، ولو من باب الإشارة ، وكيفية الاستفادة منه ومن دراستها .

د. عماد الدين خليل ، حول القيادة والسلطة فى التاريخ الإسلامى (القاهرة : مكتبة النور : ١٩٨٥) .

(ب) **الخبرة الغربية والمفهوم** : إنّ أهم أسباب اضطراب الصورة حول "السياسة الإسلامية" إنما يقع فى إطار فوضى المفاهيم وسيادة المفاهيم الغربية ، أحياناً باللفظ وأحياناً أخرى بالمعنى ، ذلك أن بعض المنادين بضرورة قيام هذه السياسة الإسلامية ، والذين يخاصمونها ، على حدّ سواء ، يخطئون فى استعمال المصطلحات السياسية الغربية التى تدّل على فكرة تختلف فى حقيقتها عن فكرة الدولة والسياسة الإسلامية ، فكثيراً ما نلاحظ فى ما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بأنّ الإسلام يدعو إلى الديمقراطية ، ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الإسلام يستهدف إقامة مجتمع "اشتراكى" ، كما يزعم كثير من كتّاب الغرب أن الإسلام يعضد نظرية "الحزب الواحد" ، هذه النظرية التى تودى إلى الديكتاتورية المطلقة ، وهذه المحاولات السطحية فى البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الإسلامى ليست متناقضة مع بعضها البعض فحسب ، وليست عديمة الجدوى من الناحية العملية فقط ، ولكنها تنطوى على خطر أكيد ، لما تنطوى عليه من الخطأ فى النظر إلى مشاكل المجتمع الإسلامى من زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها ، الأمر الذى قد يودى إلى تخيّل تطورّات قد تكون صحيحة أو مغلوطة بحسب وجهة نظر الشخص المراقب - ولكنها قد لا تقع مطلقاً فى نطاق نظرة الإسلام الكبرى . إن علينا أن نذكر دائماً- كما يقول محمد أسد - بأن الشخص الأوروبى ، أو الأمريكى ، يتحدّث عن "الديمقراطية" أو "التحرر" أو "الاشتراكية" أو "الثيوقراطية" أو "الحكومة البرلمانية" أو ما شابه ذلك من مصطلحات مثل "اليمين" و "اليسار" و "الرجعية" و "الاتجاه المحافظ" و "التقدمية" و "الاستنارة" و "رجل الدين" ، وغيرها من مصطلحات ، ليس هنا المجال لإحصائها ، وأنه يستخدم هذه المصطلحات وفى ذهنه أحداث تاريخ الغرب التى صنعها فى حاضره وماضيه كله. وفى حدود هذه التصورات التاريخية لا تكونُ هذه المصطلحات فى موضعها الطبيعى فحسب ، ولكنها تصبح سهلة الفهم معروفة المقاصد ، إن ذكرها يحشد فى الذاكرة كل الصور الذهنية كما حدث فى الماضى ، وما قد يحدث فى المستقبل ، خلال التطور التاريخى للغرب .

حتى فى الغرب ، فإنّ مصطلحات "الديمقراطية والحريات -الديمقراطية تستعمل، وقد استعملت فعلاً ، للدلالة على معان متفاوتة كل التفاوت . وعلى هذا ، فإن تطبيقها سواء فى صيغة الإثبات أو النفى -علىٰ نظرية الإسلام السياسية قمين بأن يخلق نوعاً من الغموض ، بالإضافة إلى أنه من خداع الألفاظ . وما يقال عن "الديمقراطية" يقال عن أغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية التى تلعب دوراً أصيلاً فى الفكر الغربى ، (بمعنى أن جذورها تمتد إلى أعماق تاريخ الغرب) ولكنها تصبح حدّ مبهمة وشاذة عندما يراد تطبيقها على الفكرة الإسلامية .

وعلى هذا يمكننا القـول -مع مـن يقـول- إنـه مـن بـاب التضليـل المؤدى إلى أبعد الحدود، أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمـة الإسلامية ، إن للفكرة الإسلامية نظاماً اجتماعياً متميزاً خاصاً بها وحدها ، يختلف من عـدّة وجوه عن الأنظمة السائدة فى الغرب ، ولا يمكن لهذا النظام أن يُدرس ويفهم إلا فى حـدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة ، وإن أى شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدى حتمـاً إلى الغموض والالتباس بدلاً من الوضوح والجلاء ، حول موقف الشرع الإسلامى تجاه كثير مـن القضايا السياسية والاجتماعية التى تشغل الأذهان فى الوقت الحاضر[1] .

ذلك أن الإسلام يضع منظومته فى المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية (والسياسية) على أساس شريعة سماوية (الوحى) . هذه الشريعة هى فى نظر المؤمن من الناحية الدينية (مطلقة وملزمة وغير قابلة للتعديل) ، بينما الأفكار والأطروحات الفلسفية الوضعية ، وكذلك المفاهيم ومنظومتها المرتبطة بها ، هى -ولا جدال فى ذلك عندهم- رؤى بشرية عرضة لتغييرات شتى بين حين وآخر .

(ج) **خبرة الواقع المعاش والمفاهيم** : إن معظم الرؤى الوضعية -فى مجملها ، تدّعى اهتماماً بالواقع ، وخبرة بالواقع المعاش ، ومن هنا كان بروز معظم البحوث المسماة بالميدانية والإمبريقية التجريبية . وقد تراوحت تلك الرؤى الوضعية فى اعتبار الواقع بين اعتباره مصدراً للمعلومات ، واعتباره مصدراً أساسياً وهامًّا فى (بناء المفاهيم وتطويرها وتعديلها ، بل أحياناً إخفائها) بل إن معظم هذه الرؤى إن لم يكن كلها- قد اعتبر الواقع أساساً تُبنى عليه النظرية ، وبالتالى مفاهيمها ، بل اعتبر فى كثير من الأحايين محك صدق النظرية وصحة النظرية وصحة مفاهيمها الأساسية[2] ، ويبدو لنا أن هذه المواقف المتعددة يمكن أن تفسر

---

(1) انظر بصفة أساسية : محمد أسد ، منهج الإسلام فى الحكم ، نقله إلى العربية : منصور محمد ماضى (بيروت: دار العلم للملايين ، ط٥ ، يناير ١٩٧٨) ص٤٥ -٥٢ .

انظر : أيضاً تلك الفكرة الجيدة التى عبّر عنها د. على شريعتى بما أسماه -جغرافية الكلمة ، وهو يؤكد أن الغفلة عن الوحى "بجغرافية الكلمة" ترك ميدان المجتمع خالياً دون عقبات أمام الاستعمار المحتال الخبير فى الغرب" :

د. على شريعتى ، العودة إلى الذات ، سلسلة ألف كتاب وكتاب ، ترجمة : إبراهيم الدسوقى شتا (القاهرة ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م) ص٢٦٤ وما بعدها .

(2) انظر العلاقة ما بين النظرية ومفاهيمها : والواقع : اليكس انكلر ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة وتقديم : د. محمد الجوهري وآخرين (القاهرة : دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٨٠م) ص١٨٢-١٩٢ . وفي

نشأة المفاهيم (في الفكر الغربي) التي ارتبطت بخبرة تاريخه ، ثم أصاب المفهوم التطوير والتعديل . وإذا كان في الإمكان التجاوز عن الأمر (أي اعتبار الواقع مصدراً للمعلومات) فإنه لا يمكن التهاون بصدد العلاقة بين الواقع من جانب والنظرية ومفاهيمها من جانب آخر، حيث تأخذ العلاقة شكلاً يتضمن إغلاءً لجانب الواقع والتحكم في عملية التنظير ، ومنها المفاهيم ، وهي بذلك لا تملك إلا أن تتبدل دائماً تدور مع حركة الواقع ، ومن ثم لا يمكن لأي مفهوم وضعي أن يدعي استقلالاً عن الواقع والخبرة ، بينما الأمر يختلف إذا استمددنا تلك المفاهيم من مصدر ثابت تكفل الله بحفظه من الشمول والعموم والاستقلال عن الأهواء كافة وضغوط الواقع كافة .

إن ضبط المفهوم تحت دعوى الإجرائية من ناحية ، والاهتمام بالواقع من ناحية أخرى ، يصبح زعماً يؤكده أن التعريف الإجرائي ليس إلا تعريفاً دراسياً مؤقتاً ، وربما متغيراً، الأمر ينافي مهمة الضبط ، اللهم إلا إذا أريد ضبط الدراسة الجزئية التي يقوم بها الباحث – وهو ضبط يقع في مجال التناقض ، حيث يعني التشتت ، خاصة إذا ما تبنت دراسات أخرى معاني أخرى للمفهوم ذاته ، وادعت أن ذلك هو تعريفها الإجرائي . ويبدو هذا التناقض لأنها مفاهيم تدعي أنها تنعكس من الواقع وتعود إلى الواقع معالجة، دون أن يكون بين المفهوم والواقع علاقة اهتداء ، وفق أصول الرؤية الإسلامية . إن المفهوم الإجرائي الذي يعتمد فكرة المؤشرات قد يحاول أن يشكل أداة تفسير للمجتمع الإنساني ، لكنه تفسير آني مرتبط باللحظة المعاشة ، ملتصق بالبقعة المكانية ، متأثر بكل شكل ظاهري ، وبكل معلومة متغيرة . هذا التغير يجعل من المفهوم الذي يعود إلى الواقع الذي قد يختلف من سابقة– دائم التغيير ، ذلك لأنه يقيم وزناً كبيراً لكل مظهر ولكل لون ويعتبر كل شكل أو ملمح "حقيقة" مجتمعية تصلح قاعدة للبناء (في المفهوم) ولا يميز في ذلك بين عنصر الثبات وعنصر الحركة، ولا بين الخير والشر ، أو بين الصالح والطالح ، لأنه لا يقصد إلى ذلك ولا يستطيعه.

هذا بينما المفهوم الإسلامي – يقوم وفق الرؤية الإسلامية قياماً منهجياً على الطريقة

– معنى النظرية العلمية واعتمادها على الواقع انظر : د. عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة : (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، أغسطس / ١٩٨٠م) ص١٣-١٦ .

انظر كذلك : د. علي ليله ، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والانثربولوجيا المفاهيم والقضايا ، (القاهرة: دار المعارف ، ١٩٨٢م) ص٥-١٨ .

الإسلامية في معالجة الواقع . أي فهم للمشكلة أولاً ، وتنزيل الحكم الشرعي (المبين في المفهوم وشرائطه) بعد استنباطه من النصوص عليها ، أو تطبيق الإسلام ابتداء على المجتمع . والمشكلة هنا معاشة ، ذلك أن الرؤية الإسلامية التي تشكل المنبع والإطار لموضوع الدراسات الإنسانية ليس لديها حكم أو قاعدة شرعية في غير محل ، وترفض أي جهد إنساني لا يحقق قيمة ، وترفض أي علم لا ينتفع به ، أو لا يرتبط به صلاح الناس ، وتشترط في أي معلومة يتوصل إليها أن تعرض على الأدلة وأن تقاس بمقياسها .

الرؤية الإسلامية ، وكذلك المفاهيم المنبثقة منها وعنها ، منضبطة ابتداء ومساراً واتجاهاً ونتائج ، وملتزمة فكرة وطريقة . فالوصول إلى الإيمان العملي من أجل الأداء الإيماني هو الهدف الضابط في كل مفهوم إسلامي ابتداء . فالمفهوم الإسلامي يجب أن ينطلق من صميم الرؤية الإسلامية التي تعني أن كل عمل هو عمل إيماني ، وهو ثمرة تعقل موقفي واع وملتزم بالاهتداء ، وهذا هو الأصل في التنظير الإسلامي ، منه بناء المفاهيم الإسلامية . إن أي عمل فكري أو تشريعي ، نظرى ، أو حركي ، فردياً كان أو جمعياً ، ينبغى أن يتقيد بالعرض على مفاهيم الرؤية الإسلامية ، وهذا التقيد هو الأصل في أفعال الإنسان – من وجهة النظر الإسلامية ، وهذا ما يفرض بذل أقصى الجهد في تجسيد المسار الإيماني للفكر والعمل وضبطه ، وفي ضبط كل أشكال الفهم والحركة في الحياة الإسلامية ، وفي توظيف الشروط التي تشكل ضوابط الحركة بمقتضى المفهوم ، حيث تجعل كل فعالية نظرية مقدمة لأداء إسلامي أو أساساً لأداء إيمانى متحقق في واقع معاش فعلاً ، أو قابل للتحقق فيه . وعليه ، فإن المفهوم وفق الرؤية الإسلامية ، وفي كل مجالات المعرفة – ومنها المعرفة السياسية– لا تلقى جزافاً ، أو تقليداً ، أو اتباعاً لهوى – وإنما هي نبتة طيبة تستنبت في تربة صالحة ، وتنشأ في مناخ صالح لتؤتى أكلها كل حين بإذن الله ، فإن لم يكن كذلك ، فهى سلبية وجب الانتهاء منها اهتداء بنص القرآن **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء * تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾** . [إبراهيم : ٢٤-٢٦] .

إن الرؤية الإسلامية التي تعرف شمول مفاهيمها فتؤكد على جوانبها الحركية إنما تؤكد أن الحركة المهتدية ليست إلا تطبيقاً علمياً للأفكار ولطريقة الحياة الإسلامية ومفاهيمها الأساسية بواسطة الوسائل والنظم والأساليب في ظل مناخ مهتد ، ولا يتم هذا برعاية ما هو سائد في المجتمع أو الرضوخ للواقع ، بل "بتجسيد الأفكار والمفاهيم الإسلامية في ظلال الشريعة الإسلامية تجسيداً نقياً مستمراً متحركاً في الاتجاه العالمي مرتبطاً بمرضاة الله..." الإيمان (ومفاهيمه) ، هو الذي يخلق الإنسان خلقاً جديداً ويكونه باستمرار ، ويمكنه

من مواجهة السلبيات دون أن يحول بينه وبين الحياة، وهو تطبيق متنوع تنوع موقف الأداء.

علاقة المفاهيم بالواقع تكمن في استقلالها من حيث بناؤها الثابت ، ولكنها تهتم به تعاملاً : تقويمها إذا انحرف ، وتكريساً وتأكيداً إذا التزم واهتدى . إنها علاقة تقويم مستمرة ومتجددة لكل سلوك ، فردياً كان أو جماعياً ، قيادياً كان أم رعية ، واجتهادٌ مستمر لملاحقة مشاكل الواقع المستجدة ، ووسائل وأساليب .

ومن ثم ، فإن تفاعل المفهوم في بنيانه الثابت المستند إلى الأصول مع الواقع لابد وأن يترك دلالات معاصرة للمفهوم ، تمثل استجابات نظامية وحركية له ، (تختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والأحوال) ، تشكل جانباً متغيراً في المفهوم الذي يشكل نطاق الاجتهاد المتواصل والمتجدد بصددها .

خلاصة البحث :

تبدو عملية بناء المفاهيم الإسلامية من القضايا ذات الأهمية لسببين :

السبب الأول : حالة التقليد للغرب في إطار من المفاهيم والمقاييس الشائعة السائدة في الإطار الأكاديمي والبحثي في العلوم السياسية في الغرب دون أدنى اعتبار للاختلاف والتمايز.

السبب الثاني : حالة التفريط من جانب الباحثين في مجتمعات المسلمين ، إما من جراء حالة الانهزام حيال المفاهيم الغربية ، ومن ثم تبنيها وإهمال منظومة المفاهيم الإسلامية بدعوى البعض أنها سبب حالة التخلف ، أو التفريط فيها معنى وحركة ، وتبديد معطياتها وطمس حدودها وشروطها .

ومن ثم ، تتحدد من خلال هذه الأسباب الداعية لعملية بناء المفاهيم الإسلامية أهم أهدافها في :

الأول : تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة ، ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الإسلامية .

الثاني : تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الإسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات .

الثالث : التعامل مع الإنسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمسّ حقيقة تكوينه رغم – هامشيته الظاهرة فى فهمه للإسلام ، حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجّر الطاقة الحضارية الكامنة بما يؤدى من خلال طاقات ومفاهيم الإيمان (الفرض ، الحرام، الحلال ، رقابة الله ، ..إلخ) إلى أقصى درجات الفاعلية .

كما أن هذه العملية يجب أن تتحدّد أهم أدواتها -التى تتمثّل فـى فهـم اللغـة العربيـة وقواعدها ، والقواعد التى ارتبطت بعلم أصول الفقه فى التعامل مع الألفاظ والمعانى وقواعـد تحليل النص .

والحديث عن الأداة يؤكد على المصدر الأساسى والتأسيسى لبناء المفاهيم الإسلامية ، حيث يمثل الوحى- قرآناً وسنة- الأساس الأصيل لعملية البناء للمفـاهيم فـى جانبهـا الثـابت القياسى .

كما أنّه وجب التحذير من مجموعة من المخاطر فى عملية بنـاء المفـاهيم والانحرافـات فى أداتها ، ذلك أن الفطنة تقتضى ، ونحـن بصـدد المفـاهيم الإسـلامية ألاّ يسـتغرقنا موقـف الدفاع ، بل لابدّ من استيعابه فى إطار رؤية نقدية علميـة ، ونتخطـاه إلى البناء التأسيسـى ، أهمية التحديد الدقيق لمعركة الدفاع ومساحتها ووسائلها والهـدف منهـا ، دون أن يسـتغرق جهودنا ويستنفد طاقاتنا ، ذلك أن الاستمرار فى مواقع الفكر الدفاعى لا يعنـى تقدّمًا ، ولا تبصّرًا بالأمور ، ولا شمولية فى الرؤية ، وإنما يعنى مراوحة فى المكان الواحد ، ولو بذل كـل الجهد . إنها تعنى انفعالاً ولا تعنى فعلاً . كما يجب الوعـى بصـدد بنـاء المفـاهيم الإسـلامية بعدم التأثر بالمجتمع المعاصر المعاش فى الفكر والعـادات ، والانطـلاق مـن إنكـاره أو معاداتـه ومحاولة تأويل النصـوص الإسـلامية لتوافقهـا، أو تسـلل بعـض الأفكـار مـن خـلال المفـاهيم الحديثة ، وكذلك التأثر بأفكار وأساليب وفهم معين فـى مجتمعـات المسلمين حيـث تختلـط الخبرة بالمفهوم ، رغم أن هذا ليس فهم الإسلام الصحيح المستند إلى الأصـل مـن كتـاب أو سنّة ، وكذلك الوعى بعدم التسرّع فـى الاسـتنباط مـن نـصّ أو أكثـر ، مـن غـير اسـتقصاء للنصوص الواردة فى الموضوع ، أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاسـتنباط[1] . كما أنه يجب الوعى ، ونحـن بصـدد المفـاهيم الإسـلامية ، بـألاّ نحـاول تبديدهـا لدفـع تهمـة الجمود عنها ، ذلـك أنـه فـى سـبيل دفـع تهمـة الجمـود التـى قـد يلصقهـا البعـض بالمفـاهيم الإسلامية ينحرف البعض إلى أقصى الطرف المناقض فى بيان ما تنطـوى عليـه هـذه المفـاهيم من مرونة فى التطبيق ، حتى يبلغ بهذه المرونة حدّ الميوعة التى جعلها صالحة لأن تكون ذيـلاً لأىّ نظام وتبعاً لأى هوى ، وبذلك تنتهى وظيفة تلك المفاهيم القياسية والمعيارية والتقويمية.

وهذا كلّه يؤدى إلى ضرورة الحديث عن أهم خصائص المفاهيم الإسلامية من حيـث طبيعتها :

١- المفاهيم الإسلامية تستمَدّ من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل) ﴿إِنَّا نَحْن نزلنـا

---

(١) يؤكد الشاطبى هذه الحقيقة مؤكداً التميـيز بين أخـذ الدليـل مـن الشـريعة مـأخذ الافتقـار وأخـذه مـأخذ الاستظهار .. على وفق غرضه . انظر الشاطبى ، الموافقات ، مصدر سبق ذكره ص٧٧-٧٨.

الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر:٩] ومن ثم ، هى تعكس على المفاهيم ثباتاً فى جانبها المستمد من المصدر التأسيسى (الوحى) .

٢- والمفاهيم الإسلامية كذلك تستمد من مصدر مستقل متميز عن المكلفين كافة ، فلا يتدخل فيه بشر ، كائناً من كان ، بالتعديل وفقاً لهوى أو مصلحة ، ذلك أن العبرة فى الاستدلال بالدليل .

٣- والمفاهيم الإسلامية ووفق القاعدة السابقة تستمد من مصدر مستقل عن الخبرة التاريخية أو الخبرة المعاشة ، وإن كانت تعتبرهما ، مثال ذلك أسباب النزول التى هى عبارة عن وسائل معينة وأضواء كاشفة تنزّل النص القرآنى على الواقعة التاريخية ، وإدراك أبعاد الصور التطبيقية لمدلولات الخطاب ، حتى يمكن فيما بعد ذلك المقايسة والتعدّدية ومدّ الرؤية القرآنية وإعطاء الحكم الشرعى للأحداث المتحددة . ولا يمكن أن نتصور أن النص القرآنى مقتصر عليها ولا يتعدّاها إلى غيرها من الوقائع المماثلة ، لأن ذلك يقضى على حقيقة الخلود والقدرة على العطاء المستمر . لذلك لا يمكن اعتبار أسباب النزول من السدود والقيود للنص ، خاصة وأن القرآن أكد ضرورة الاعتبار لأولى الأبصار ، وأن العبرة عند علماء الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . كما أن اعتبار أسباب النزول لا يعنى بحال وفق التفسير السابق تحكيماً للواقع فى النص .

٤- والمفاهيم الإسلامية تستمدّ من مصدر يتّصف بالعموم فى مخاطبة المكلفين كافّة فى إطار من تكريس قيمة المساواة فى التكليف . ولكن لكل دوره المخصوص وفق حدود التكليف "كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته" .

٥- المفاهيم الإسلامية تستمد من الرؤية الإسلامية التى تتصف بالشمول والكلية، فتنسحب تلك الطبيعة عليها لتؤكد شمولاً للجوانب والمستويات كافة . كما تفترض الرؤية الكلية التى لا تعتبر الجزء إلا فى إطار الكل .

٦- المفاهيم الإسلامية بما تتضمّنه من خطوط للحكم الشرعى هى مفاهيم ضابطة ومهمة العقل ، هى فهم الحكم الشرعى من الدليل ، لا الدلالة عليه ، وتلتزم الرؤية الإسلامية وما ينبثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص المذكورة ، وبأن وصف الفعل الإنسانى وحكمه شرعيّان أساسًا وليسا خاضعين للتنظير العقلى أو الفلسفى . إن العقيدة الإسلامية هى أساس المفاهيم الإسلامية وقاعدتها ، وتشكل المفاهيم بدورها ضابطاً ومعياراً يحاول على أساسها فهم مسيرة المجتمع

الإنسانى عامة والإسلامى خاصة بل ومسيرته هو نفسه فى ضوء هذه المفاهيم ، إذ تعبّر عن مستوى قياسى بالنسبة إلى المجتمع وما ينتج عنه .

٧- المفاهيم الإسلامية تتميز بالخصوصية والأصالة ، ذلك أن البحث فى دائرة التصور الإسلامى والمصادر الإسلامية تجعل البحث فى تميّز المفاهيم الإسلامية وأصالتها فى مواجهة مفاهيم الغرب السائدة ضرورة منهاجية .

٨- المفاهيم الإسلامية وارتكازها إلى العقيدة وارتكازها إلى الرؤية الإسلامية فى شمولها وتساند جزئياتها تؤكد أنها تشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشدّ بعضها بعضاً) فى مواجهة منظومة المفاهيم الغربية .

٩- المفاهيم الإسلامية تتميز بأخلاقيتها وقيمتها ، وهى لا تعتذر عن ذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التى تدّعى حيادها وبعدها عن إطار القيم والأخلاق، وهى تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية .

١٠- المفاهيم الإسلامية ، خاصة جانبها الثابت ، رغم استقلاله وتميّزه عن الواقع وضغوطه ، إلا أنها واقعية تعتبر الواقع الذى يشكّل عطاءَها المستمر والمتجدّد من خلال استجابات هذه المفاهيم النظامية والحركية لتحدّياته ، فهى إن استقلت بناءً لا تستقل تعاملاً ، وهذا أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور .

فى الإطار السابق يبدو أن الموقف من المفاهيم الشائعة فى علم السياسة -مستقبلاً- يقع فى إطار الموقف الحاسم منها :

أولاً :

المفاهيم الشرعية مقدّمة على ماعداها من مفاهيم ، وذلك وفق قاعدة التصاعد فى سلّم الحقائق فى علم أصول الفقه -فليس هناك حقيقة اجتماعية أو مفهوم اقتصادى أو سياسى ، بمعنى أنها تنبع من الاجتماع والاقتصاد والسياسة ، بل هناك حقيقة (ومفاهيم) شرعية وحقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية ، وهى كلها تتعلق باستعمال مفردات اللغة وفى معان محددة . وحينما يتحدد معناها كمفاهيم ، أى كمعان مفهومة لدى الباحثين والفقهاء ، يمكن أن تنتظم فى مجال دون آخر ، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو عن الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفى مستقل عن المنهج الإسلامى الماثل فى الأدلة ، وتصبح بعدئذٍ حقائق إسلامية ومفاهيم شرعية .

ثانياً :

ضرورة استخدام المفهوم الإسلامى الأوضح حين تتعدّد المفاهيم مع خشية الالتباس ،

مثل استخدام مفهوم الوحى كدلالة على الأصول المنزلة بدلاً من مفهوم التراث ، حتى لا يختلط المُنزَل بالبشرى .

ثالثاً :

ضرورة الاجتهاد فى وضع مفاهيم إسلامية أصيلة وبديلة للمفاهيم الغربية تبرز التميز طبيعة وغاية ومقاصد ، مثل مفهوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدلاً من مفهوم المشاركة ، والنصح بدلاً من المعارضة .

رابعاً :

ضرورة النظر إلى المفاهيم الغربية بالرؤية النقدية الإسلامية ، ويجب عدم الاقتصار على الغزو اللفظى فحسب ، بل الغزو فى المعنى والدلالة ، الأمر الذى يتطلب البيان ، ثم تقديم البديل الإسلامى فى إطار من فهم صحيح .

خامساً :

ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهاجية وبيان كيفية استخدامها فى الدراسات الإسلامية مثل (القياس الفقهى والمقارنة المنهاجية -المصلحة الشرعية- الضرورة الشرعية ... والذرائع) . وضرورة بيان الجانب القياسى المنهجى فى المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقق المفهوم وشروطه وحدوده

سادساً :

ضرورة تحقيق مناط للمفاهيم الإسلامية التى اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية مثل : التراث ، الشورى ، النهضة ، الاستنارة ، الخلافة ، والحذر فى ترجمة هذه المعانى التى قد لا تؤدى مضمون هذه المعانى والمفاهيم التراثية .

سابعاً :

ضرورة تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم على الساحة الإسلامية وحتى لا تختلط المفاهيم بلا داع .

ثامناً :

ضرورة الضبط اللغوى للمفهوم حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة : مثل مفهوم الموضوعية (للموضوع والمختلق) ، التنمية (السعى بالفساد بين الناس) ، التغريب (تعنى النفى لا التقليد للغرب) .

تاسعاً :

رفض المفاهيم الغربيـة الموسـومة بـالوصف الإسـلامى (الاشـتراكية الإسـلامية) لعـدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الإسلامية .

عاشراً :

المراجعة المستمرة للمفاهيم من ضبط لمفاهيم الغرب الشائعة وتقديم الرؤية النقدية لها، والضبط للمفاهيم الإسلامية وفق مقتضياتها وشروطها ، وتنقية ما تركته الخبرة على المفهـوم وثباته ، والتأكيد على استجابات المفهوم وفـق حـوادث العصـر. والأمر فـى هـذا الموضـوع يحتاج إلى مزيد من التقصى ، وحسبنا أننا بلغنا به مبلغ البيان .

• السياق التاريخ والمفاهيم

ابراهيم البيومى غانم

ثمة علاقة تأثير وتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق التاريخى الذى يظهر فيه من ناحية أخرى . والسؤال الأساسى هنا هو أيهما أكثر تأثيراً فى الآخر وأقل تـأثراً بـه : المفاهيم أم الواقع والسياق التاريخى ؟ أم أنه لا توجد قاعدة واحدة مطردة تتحكم فـى ضبط علاقة التأثير والتأثر هذه ، أو فى تحديد اتجاهها ؟

وإذا كنا نسلم – بداية – بوجود تلك العلاقة ، فما الآليات العملية التى تتم خلالها فى الواقع ؟ وما علاقة هـذا بمسألة بناء المفـاهيم أو ظهورهـا وتطورهـا وانتشـارها أحيانـاً ، وهبوطها واضمحلالها أحياناً أخرى ؟

هنا ، سوف نحاول – بعون الله – الإجابة على تلك التساؤلات فى حدود مـا تشـير إليه خبرة المجتمع المصرى فى الفترة الممتدة من بدايات القرن التاسع عشر حتـى نهايات هـذا القرن العشرين .

وبطبيعة الحال فإن الإجابة ستكون مختصرة ومقتصرة على بيـان الاتجاهـات العامـة ومحاولة استخلاص المعالم الرئيسية للمسألة عبر فترة زمنية تمتد إلى قرنين تقريباً . وذلـك عـن طريق اختيار واختبار عدة أمثلة بغرض التأكيد على الدلالة العامة للمفهوم فى سياقه التاريخى مع بيان أهم القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التى ارتبطت بهـا المفـاهيم الرئيسـية عـبر تلك الفترة وما هو دور التيارات الفكرية والسياسية فى هذا المجال .

إن الهدف الأساس من بحثنا لعلاقة المفهوم بسياقه التاريخى فى مجتمع معين هو محاولـة معرفة أثر "عامل الزمن: من حيث طولـه وقصره ، ومـا يتفـاعل فيـه مـن أفكـار وأشـخاص وأحداث . وما هى التحولات التى تطرأ على المفـاهيم والمصطلحـات أو على الواقـع الـذى تنتشر فيه حقبة من الحقب .

ولنبدأ بتحديد معنى كل من التاريخ و"السياق" حتى يتضـح المقصـود مـن الكلمتين (المضاف والمضاف إليه) "سياق التاريخ" .

فالتاريخ لغةً يعنى "الزمن: و "بيان الوقت" و "إثبات الواقعة" وقيل إن اشتقاق الكلمة جاء من "الأَرخ" (بفتح الهمزة وكسرها) ، وهى أنثى بقـر الوحـش ، لأنـه أى التـاريخ شـئ حدث كما تحدث الولادة . وقيل أيضاً إن الكلمة ليست عربية صرف ، بل هى معربـة عـن كلمة :ماء روز" الفارسية (ماء تعنى القمر ، وروز تعنى اليوم) ، أى بداية اليـوم مـن ظهـور

الهلال . وفى "المصباح المنير" ما يفيد ذلك إذ يذكر الفيومى – صاحب المصباح – أن التاريخ يبدأ بالليل ، لأن الليل عند العرب سابق على النهار ، ونظراً لأنهم كانوا أميين لا يحسنون الكتابة ، ولا يعرفون حساب غيرهم من الأمم ، فقد تمسكوا بظهور الهلال ، وإنما يظهر الهلال بالليل ، فجعلوه ابتداء التاريخ(١) أما فى اللغات الأوروبية ، فإن كلمة "تاريخ" مأخوذة من أصل يونانى هو كلمة Historia ، ومعناها البحث والتقصى والمشاهدة والقص أو السر وقد اتخذها هيرودت عنوانا لكتابه فاستحدث نمطاً جديداً فى الكتابة التاريخية ، وأصبح التاريخ فى نظره دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير(٢) .

وتحفل قواميس اللغة – العربية وغير العربية – بتفاصيل أخرى كثيرة حول أصل كلمة "تاريخ" واستعمالها ، وهى تفاصيل قد تفيدنا فيما بعد فى المقارنة بين أصلها العربى ، وأصلها غير العربى ، والمهم الآن هو التأكيد على المعنى المراد استخدامه فى موضوع بحثنا وهو أننا نستخدم كلمة "تاريخ" لنشير إلى "الوقت" أو "الزمن" وهو فى حالة حركة وتغير تتجاوز حالة الثبات أما كلمة "السياق" فنستخدمها لنشير بها إلى جملة الظروف والملابسات التى عاشها المجتمع فى وقت محدد ، أو زمن معين .

ونلاحظ أن "الزمن" أو "الوقت" – التاريخ – الواحد لا يتضمن سياقاً واحداً ، بل يكون له – وهذا فى الأغلب الأعم – سياقات متعددة : بعضها داخلى محلى ، وبعضها خارجى عالمى ، وبعضها خاص ، وبعضها الآخر عام ، أو قد يكون بعضها إيجابياً وبعضها الآخر سلبياً ، وهكذا طبقاً للمنظور الذى ننظر به إلى مضمون "السياق" ذاته .

وبكلمات موجزة يمكن القول إن اهتمامنا هنا منصب على "الوعاء الزمنى" وما جرى فيه من "أحداث" قام بها "أشخاص" – أو جماعات – بفعل توجيه "أفكار" محددة انتشرت وسادت ، بما تتضمنه هذه العملية من تفاعلات شتى بين "الأفكار" و"الأشخاص" و "الأحداث" منظوراً إليها من منظور "الوقت" فى إطار مجتمع ما حددناه بالمجتمع المصرى كما سبق . والهدف – كما سبق أيضاً – هو محاولة معرفة كيف أثر الزمن والوقت – التاريخ بسياقه فى جملة المفاهيم أو المصطلحات التى ظهرت فيه ، وكيف أثرت هى فيه وبالأدق فى سياقه أو سياقاته المختلفة .

---

(١) أحمد بن محمد بن على المقرى الفيومى : المصباح المنير ، غريب الشرح الكبير للرافعى . (القاهرة : ١٩٢٥: ط٦) ص١٥ ، ص١٩ .

(٢) كولنجوود : فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر وهذه الإشارة واردة فى كتاب : عاصم الدسوقى : البحث فى التاريخ ، قضايا المنهج والإشكالات (القاهرة : مكتبة القدسى ، د ت) ص٨ .

محددات عامة لبحث مسألة المفاهيم فى سياق التاريخ :

لقد ارتبط ظهور المفاهيم والمصطلحات الجديدة فى تاريخنا الحديث بعدد من الأحداث والتحولات الكبرى ، يمكن أن نردها إلى نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر وما أسفرت عنه الحملة الفرنسية على مصر من تداعيات مختلفة ، ظهرت تباعاً مع تزايد التغلغل الأوروبى فى مجتمعات الأمة الإسلامية بصفة عامة ، وفى مصر بصفة خاصة .

وقد تجسد أهم تلك التحولات فى "أشكال مؤسسة" و "أنماط سلوكية"(١) جديدة ومختلفة عن الأشكال والأنماط الموروثة ، ومن هنا نشأ الصراع بين عناصر الوافد وبين عناصر الموروث على كافة المستويات . ولعبت "المفاهيم" دوراً كبيراً فى هذا الصراع ، بل إنه يمكن القول أن "المفاهيم" كانت الميدان الذى يجرى فيه الصراع ، ويحاول كل فريق أن يسيطر عليه ، ويحتكر أدوات صياغته وإعادة إنتاجه على نحو يخدم مشروعه الأساسى للنهضة ، كل حسب وجهة النظر التى تبناها وآمن بها .

ويمكن استخلاص عدد من المحددات العامة التى ينبغى أخذها فى الحسبان ونحن نبحث العلاقة بين المفاهيم وسياقها التاريخى . وأهم هذه المحددات هى :

١- نشأة الدولة "القومية" الحديثة ، ذات المؤسسات والتنظيمات الجديدة ، المستمدة من التجربة - النموذج الأوربى ، على النحو الذى أظهرته تجربة محمد على ومشروعه الذى ارتكز على مؤسسة الجيش .

٢- تطورات العلاقة بين الدولة العثمانية وولاياتها من ناحية والدول الاستعمارية الغربية من ناحية أخرى وخاصة فى المجالين السياسى والاقتصادى (حركة الامتيازات ، والتنازلات ..) .

٣- اختلال الميزان الحضارى لصالح الغرب ، واستمرار هذا الاختلال فى التزايد على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين . وقد تمثل هذا الاختلال فى لحظتين تاريخيتين مختلفتين لكل من الحضارة الغربية ، والحضارة الإسلامية حيث الأولى صارت قوية وآخذة فى الاستقواء والاستعلاء ، وحيث الثانية أضحت ضعيفة ، وآخذة فى الضعف إلى درجة الدخول فى منخفض حضارى شامل من منظور موازين القوى بين الجانبين .

٤- نشأة العلوم الاجتماعية بالمعنى الحديث لها فى بلادنا إذ جاءت نشأتها فى

---

(١) راجع حول هذه النقطة : طارق البشرى : منهج النظر فى النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامى، مالطا : منشورات مركز دراسات العالم الإسلامى ، ط١ ، ١٩٩١ ، ص١٤ ، ص٧٣ .

ركاب الغزو الحضارى الغربى (العسكرى ، والسياسى ، والثقافى ، والاقتصادى) ، ومن ثم نقد تأسست على منهجية النقل والتقليد والتبعية المنكسرة لسلطة الغالب الأجنبى ، وبالتالى لم تجهد نفسها فى تطوير نظريات أصلية مستمدة من واقع مجتمعنا ومشاكله التى يعانى منها، وآماله وتطلعاته التى يطمح إليها .

ولعل أهم ما حملته هذه النشأة للعلوم الاجتماعية بالنسبة للمفاهيم والمصطلحات هو مفهوم القطيعة الذى مارسه المغتربون المبهورون بأوروبا مع الأصول والتراث الاجتماعى والثقافى بل والفقهى السابق وعدم بذل أى محاولة لإعادة وصل ما انقطع منه ، ومحاربة ومحاصرة محاولات الاتجاه الإسلامى - الوطنى فى هذا المجال بشتى الوسائل والطرق ، بما فى ذلك السخرية والازدراء على نحو ما عبرت عنه كتابات واحد مثل سلامة موسى[1] .

آليات العلاقة بين المفاهيم والسياق التاريخى :

فى ضوء المحددات المنهجية المشار إليها آنفا نشطت مجموعة من الآليات فى مجال تسيير وتنظيم العلاقة بين المفهوم وسياقه التاريخى ، وذلك من حيث تثبيت هذه العلاقة أو تطويرها باستمرار لتتواءم مع معطيات "الوقت" أو "التاريخ" بالمعنى العام الذى يشمل وقائع الاتصال والانفصال بين المجتمعات الإسلامية وأوروبا .

وقد تمثلت أهم تلك الآليات -القنوات- فى الآتى :

١- البعثات الدراسية إلى عواصم أوروبا ، تقابلها أعمال الرحالة الأوروبيين والبعثات الأجنبية إلى مجتمعاتنا وقد تطرق أثر هذه البعثات إلى جميع ميادين الحياة الاجتماعية عبر المؤسسات الجديدة التى أدارها وأشرف عليها أولئك المبعوثون .

٢- حركة الترجمة من اللغات الأوروبية (الإنجليزية والفرنسية) وقد كان تأثيرها أكثر ظهوراً ، من البعثات فى بداياتها ، لأسباب تتعلق بالغرض الذى خرجت من أجله تلك البعثات - وفى ذلك تفصيل سيشار إليه فيما بعد وقد نشطت حركة الترجمة بشكل واضح بدءاً من سنة ١٨٤٠ على يد رفاعة الطهطاوى ومدرسة الألسن التى رأسها[2] وكانت أكثر مشكلات الترجمة بروزاً هى مشكلة "المصطلحات" و "المفاهيم" المراد نقلها إلى العربية عن

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر :

محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٧ - ١٩٨٤) ص١٩٠ - ص٢٨٧/جـ٢ .

(٢) انظر : أنور عبد الملك : نهضة مصر (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٣) (ص١٣٩-ص١٥٣) .

اللغات الأوروبية ، وقد نتج عن ذلك بدء المحاولات لوضع "قواميس" شارحة ، ولكنهـا فـى البداية كانت "قواميس فنية" فى المجالات العسكرية ، والطبية والهندسية[1] .

ونظراً للقلق العام الذى صاحب عملية الترجمة من جراء ظهور مشـكلة المصطلحـات والمفاهيم ، فقد بدأت محاولات تفادى هذه المشكلة وتمثلـت أولى المحـاولات فـى عـزم محمـد على على إعادة طبع "القاموس المحيط"[2] و لم تـنـل هـذه الفكـرة حقّهـا مـن التـأمل والبحـث التاريخى بالمعنى الذى نسعى إليه فى هذه العجالة الموجزة . ثـم توالـت المحـاولات بعـد ذلـك على يد أفراد وهيئات ومجامع علمية نشأت لهذا الغـرض ، وأنجزت بعـض الإنجـازات ، وإن غلب على إنجازها الطابع العلمى البحت البعيد عن مجال العلوم الاجتماعية .

٣- التعليم ، وإعادة تنظيمه وتحويله إلى مؤسسة حكومية ، ثم تطـوره وانقسـامه إلى ثلاثة أقسام (سلاسل) تعليمية متباينة فى المجتمـع هـى : التعليـم الحكومـى المدنـى ، والتعليـم الحكومى الأزهرى ، والتعليم الخاص الأجنبى (ملاحظات وأفكـار الإمـام محمـد عبـده بهـذا الخصوص)[3] ، وخاصة فيما يتعلق بمسألة المفاهيم والمصطلحات التـى تشـغل عقـول النشء الجديد فى كل منظومة من تلك المنظومات الثلاث ، وكذلك أفكار واقتراحات الإمام حسن البنا حول الموضوع نفسه[4] .

٤- الصحافة والنشر ، سواء كانت صحافة عربية أم أجنبية ، وقد لعبت دوراً كبـيراً هى الأخرى فى مجال نشر وإذاعـة مفـاهيم بعينهـا فـى فـترات محـددة ، وإبـان تفـاقم بعـض القضايا والمشكلات التى جابهت المجتمع المصرى ، والأمة الإسلامية بصفة عامة عبر المراحـل التاريخية السالف ذكرها .

---

(١) انظر : ضاحى عبد الباقى : المصطلحات العلمية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون (القـاهرة : مكتبة الزهراء ١٩٩٢) (ص١٥٦- ص١٦٦) .

(٢) أنور عبد الملك ، ص١٤٦ .

(٣) الإمام محمد عبده : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (بيروت : دار الحداثـة ، ط٣ ، ١٩٨٨) ص١٥٤ ، ص١٥٥ ، وانظر أيضاً فهمى جدعان : أسس التقـدم عنـد مفكـرى الإسـلام فـى العـالم العربـى الحديـث (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٧٩) .

(٤) كتب الشيخ حسن البنا سلسلة تحت مقالات تحت عنوان ثابت هو "مناهج التعليـم" ونشـرت فـى جريـدة المسلمون الأسبوعية سنة ١٩٣٥- وانظر : إبراهيم البيومى غانم : الفكـر السياسـى للإمـام حسـن البنـا . (القاهرة : دار النشر ، ط١ ، ١٩٩٢) ص٢٤٠ - ٢٤٢ .

تقسيم أولى لتاريخ مصر الحديث :

فى ضوء اهتمامنا ببحث مسألة المفاهيم فى سياق التاريخ والعلاقة المتبادلة بينهما، يمكننا تقسيم تاريخ مصر الحديث إلى عدة مراحل ، مع ملاحظة أن هذا التقسيم محكوم ومرتبط بتطور مجموعة من المفاهيم والمصطلحات ، والأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية ، وهذه المراحل هى :-

١- المرحلة الأولى من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٨٠ .

٢- المرحلة الثانية من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٩١٨ .

٣- المرحلة الثالثة من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٤٥ .

٤- المرحلة الرابعة من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٧٠ .

٥- المرحلة الخامسة من سنة ١٩٧٠ إلى الآن .

ومع التسليم بوجود سمات مشتركة بين هذه المراحل ، إلا أن لكل منها سمات خاصة تميزها عن غيرها .

وسوف نركز على ما هو "خاص" وبيان أثره فى ظهور - أو زوال - مفهوم ما من المفاهيم التى سوف يتم اختيارها كأمثلة دالة .

فالمرحلة الأولى قد تميزت بأنها مرحلة بدء النهضة والاتصال المباشر بالغرب، والسعى نحو تجديد قوى الأمة . وكان النموذج البارز فى ذلك الوقت هو مشروع محمد على فى مصر ، والسلطان سليم الثالث ثم محمود الثانى فى اسطنبول[١] .

أما المرحلة الثانية فقد شهدت بدء الاحتلال الأجنبى - العسكرى لمصر عام ١٨٨٢، وزيادة التغلغل الأوروبى بصورة مكثفة فى إطار الصراع والتنافس بين الدول الأوروبية ، كما شهدت زيادة الاهتمام بالجوانب الاجتماعية والثقافية والأوروبية فى الحضارة الغربية من قبل رواد الإصلاح والنخبة المثقفة الجديدة بصفة عامة[٢] .

والمرحلة الثالثة تميزت بأنها أكثر المراحل ثراء وحيوية فى مختلف المجالات الفكرية والثقافية (الجدل حول القديم والجديد) والسياسية (زوال الدولة العثمانية ، وحصول ولاياتها على استقلال سياسى مقيد) وتبلورت الاتجاهات الفكرية والسياسية فى شكل حركات

(١) انظر : طارق البشرى : منهج النظر ، (م س ذ) ص٢٩ - ص٣٧ .

(٢) انظر : أنور عبد الملك : نهضة مصر (م س ذ) ص٣٥٩ - ص٤٣٢ .

وتنظيمات (جمعيات ، وأحزاب) امتلكت وسائلها الخاصة للتعبير عن أفكارها وشرح دعواتها ومفاهيمها ومصطلحاتها فى مناخ الجدل السياسى والفكرى الذى ساد هذه المرحلة.

أما المرحلة الرابعة – وهى التى بدأت فى أعقاب الحرب الأوروبية الثانية واستمرت حتى سنة ١٩٧٠ تقريباً – فقد شهدت تصاعد المد التحررى والكفاح ضد الاستعمار الأجنبى للبلاد ، فى الوقت الذى احتدمت فيه المشكلة الاجتماعية والاقتصادية . وبعد نجاح حركة التحرر فى الحصول على الاستقلال السياسى ، كانت أجواء الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقى والغربى تسيطر على الحياة الفكرية والسياسية تماماً بحيث لم يخل أى جدل فى هذا المجال من الحديث عن الاشتراكية والشيوعية من جانب والرأسمالية ، والليبرالية (والسياسية والاقتصادية) من جانب آخر . وامتد هذا الجدل إلى كافة المجالات بما فى ذلك مجالات الفن والأدب والثقافة العامة .

كانت السمة الأساسية فى هذه المرحلة هى : الاستقطاب الفكرى – السياسى الحاد بين ما أطلق عليه اليمين واليسار – حسب مصطلحات تلك الفترة – أو الرجعية والتقدمية ، أو المحافظين والثوريين ..إلخ ، وقد حسم هذا الاستقطاب الحاد لصالح الفريق الذى سيطر على مصادر القوة فى المجتمع ، وفى قمتها قوة الدولة وأجهزتها البيروقراطية والأمنية والعسكرية ، وأجهزة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية العامة (الثقافية والفنية والإعلامية ، والتعليمية) .

لقد كان انحياز الدولة – ممثلة فى السلطة السياسية للجماعة الحاكمة – هو العنصر الحاسم المؤثر على مسار الجدل الفكرى والسياسى فى المجتمع ، وعلى كافة فعاليات هذا الجدل ، فتمت محاصرة الاتجاهات الرافضة لتوجهات الجماعة الحاكمة والمختلفة نفسها بشأن برامج الاصلاح السياسى والاقتصادى والتشريعى فى البلد ، بينما أطلق العناية لأصحاب الاتجاهات والأفكار الموالية للجماعة الحاكمة ، والخادمة لمشروعها الذى تبنته ، وحاولت تطبيقه وتحقيق أهدافه فى إطار نظام سلطوى .

وأما المرحلة الخامسة ، فهى المرحلة التى تمتد من بداية السبعينيات إلى الآن . وقد شهدت تحولات متعددة على المستوى المحلى والاقليمى والدولى ، وفى مجال الفكر والسياسة والاقتصاد ، والاتصال والثورة الهائلة فى وسائل الإعلام ونقل المعلومات وهى أمور أثرت تأثيراً بالغاً على المفاهيم والمصطلحات التى تم استخدامها فى إدارة الجدل الفكرى والسياسى فى هذه المرحلة . وكان للتحول – مرة أخرى – من النظام السلطوى (٥٢–١٩٧٠) إلى نظام التعددية السياسية فى إطار التوجه الليبرالى أثر كبير على مناخ الجدل الذى دار بين التوجُّهات الفكرية والسياسية المختلفة .

ومن أبرز ملامح هذا التحول بالنسبة لمسار الأفكار وتفاعلاتها الاجتماعيـة ، هـو أن الدولة – بأجهزتها المختلفة – لم تعد منحازة انحيازها السافر والسلطوى لاتجاه ضد اتجاه آخر بل أضحت أكثر مرونة ، وأقل تصلباً عن ذى قبل فى مواجهة أصحاب التيارات والأفكار المختلفة ، وهكذا شهدت مصر منذ منتصف السبعينيات تحولاً – ولو بطيئاً – إلى التعددية السياسية ، وحرية التعبير مقيدة ولكنها أوسع نسبياً عن المرحلة السابقة . ولم تعد هناك ايدلوجية رسمية للدولة بأجهزتها المختلفة التى أسلفنا الإشارة إليها .

ويكاد مناخ هذه المرحلة يشبه مناخ المرحلة الليبرالية (قبل ١٩٥٢) من حيث الشكل– حيث توجد تعددية حزبية ، وحرية نسبية للتعبير عن الرأى – ولكن مع رداءة الحوار الفكرى والسياسى الدائر بين الفرقاء الموجودين على الساحة وضحالة الإنتاج الذى يسفر عنه هذا الحوار ، مقارنة بما كان عليه الحال فى العهد الليبرالى – الملكى ..

إن السمة الرئيسية لهذه المرحلة هى سمة السيولة الفكرية والسياسية ويساعد على ترسيخها ذلك التطور الهائل فى نظم الاتصالات ونقل المعلومات والانفتاح على الخارج بصورة لم يسبق لها مثيل ، بحيث أضحت السيادة الوطنية – سواء كانت للدولة ، أو لجماعة أو لتيار من التيارات الموجودة فى المجتمع – محددة جداً ، وخاضعة باستمرار لتحديات مفروضة عليها من الخارج ، ومدعومة ضدها بفعل "قابليات" الداخل للخضوع لتلك التحديات .

وبالرغم من ذلك ، فإنه فى ظل تلك السيولة والتحديات الكبيرة ، نلاحظ بدايات تبلور اتجاهات للتميز والمقاومة الفكرية والسياسية والاقتصادية بدرجة أقل .

وهذه الاتجاهات تنتصر للخصوصية فى مواجهة طوفان العالمية ، أو العولمة ومحاولات دمج كافة الثقافات والحضارات وإذابتها وابتلاعها فى نمط الحضارة الغربية صاحبة السيطرة العالمية فى الوقت الراهن . وفى المساحة التى ينجح تيار الدفاع عن الخصوصية وتنميتها تظهر جملة من المفاهيم والمصطلحات المميزة التى هى وليدة هذا التحدى الكبير بين التيارين (العلمية – الخصوضية) وبين مثيليهما –من أشخاص وجماعات وتيارات فكرية – على المستوى المحلى والعالمى فى نفس الوقت .

أهم المفاهيم والمصطلحات : حصر أولى وتصنيف مبدئى :

ظهر العديد من المفاهيم والمصطلحات الفكرية والسياسية والفنية والعلمية ، على مدى المراحل التاريخية المشار إليها آنفاً . وقد دار الكثير من الجدل بين التيارات المختلفة حول تلك المفاهيم والمصطلحات ، وبصفة خاصة حول المفاهيم والمصطلحات الفكرية

والسياسية ذات الصلة بأنماط الحياة وطرائق المعيشة ونظم الحكم وأوضاع الحريات الفردية العامة .

ويمكن القول أن نقطة بداية ظهور المفاهيم والمصطلحات الجديدة أو الجدل حولها هى تلك النقطة التى بدأ معها الاحتكاك بالغرب ومعطياته الحضارية فى نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر . لقد كانت الحياة الفكرية والسياسية فى بلادنا تموج بالحركة ، وتشهد العديد من محاولات التجديد والنهضة قبل مجئ الحملة الفرنسية ، ولكن اللحظة التاريخية التى جاءت فيها تلك الحملة وبدء الاحتكاك بالغرب على أثرها قد أديا إلى إحداث تغيرات ملموسة فى الذهنية الإسلامية ، وتبع هذه التغيرات قلق وتمزق داخلى بين التمسك بالدين والموروث الحضارى الذى مثل الاستمرار فى الزمان ، وبين الإعجاب بالغرب وما أحرزه من تقدم علمى وحضارى .

وقد طرأت على هذا الصراع الداخلى تحولات كثيرة على مر الزمن نتيجة التغير فى العلاقة بين "الشرق" و "الغرب" ولا سيما العلاقة السياسية كما سبق أن أشرنا . وخضعت المفاهيم والمصطلحات الوافدة ، والموروثة أيضاً لسنة التغير والتحول وإن بدرجات متفاوتة .

وفيما يلى سوف نقدم حصراً أولياً وتصنيفاً مبدئياً لأهم المفاهيم والمصطلحات التى ظهرت وانتشرت ودار حولها الجدل على مدى المراحل المختلفة لتاريخنا الحديث والمعاصر ، وذلك فى ثلاثة مجموعات هى :

أ- الحرية ، والمساواة ، والإخاء

بحث الفكر الإسلامى القديم فى معانى الحرية والمساواة والإخاء على المستوى الفردى ، والجماعى ، والسياسى بمنهجية مستمدة من المرجعية الإسلامية العليا المبنية على مبدأ التوحيد وإفراد الله سبحانه وتعالى بالعبودية وقد أسهم فى بناء تراث الفكر الإسلامى فى هذا المجال كل من الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والمتصوفة..

ومع دوران عجلة الزمن ، وتغير الأوضاع الحضارية ، وبدء الاتصال بالغرب عرف الفكر الإسلامى معان جديدة ، ومضامين مختلفة لتلك المفاهيم (الحرية - المساواة - الإخاء) مستمدة من الثورة الفرنسية ، ومستندة إلى المرجعية العليا للفكر الغربى بصفة عامة .

وثمه قرائن تاريخية تشير إلى أن الشيخ الطهطاوى ، وخير الدين التونسى وأحمد فارس الشدياق ، وفرانسيس مراش وهم من رواد الفكر فى الجيل الذى بعد الحملة الفرنسية وقد عرفوا جميعاً مبادئ الثورة الفرنسية واطلعوا على تراثها الفكرى ، وشاهدوا عن كثب ما حققته فى المجتمع الفرنسى من إنجازات تتصل بالمفاهيم الثلاثة (الحرية - المساواة - الإخاء) ،

فماذا كان موقفهم من هذه المفاهيم؟ كيف عبروا عن ذلك فى كتاباتهم وأعمالهم فى إطار الظروف والملابسات التاريخية التى عاصروها ؟

إن الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى قراءة متأنية لأعمال أولئك الرواد كما تحتاج إلى فحص دقيق لأفكارهم وتحليلها فى سياقها التاريخى الذى ظهرت فيه، وهو ما لا يتيسر لنا الآن ، ومن ثم فسوف نكتفى بتقديم الفكرة الأساسية للإجابة[1] ، وليست الإجابة كاملة .

لقد بذل كل من الطهطاوى وخير الدين ما فى وسعهما لبيان أن مبادئ الحرية والمساواة والإخاء هى من صميم تعاليم الإسلام ، وحاولا رد كل منها إلى أصول المرجعية الإسلامية التى تربيا عليها وآمنا بها . فأكدا أولاً أن الشريعة المنزلة تأمر بالمساواة والحرية وتؤاخى بين الناس أجمعين ، ثم قرنا فكرتى الحرية السياسية والاجتماعية فى أوروبا ، بفكرة العدل ونظامه الذى نص عليه الإسلام وأمرت به شريعته ، وذلك حتى تظل فكرة الحرية مشدودة إلى الإطار المرجعى الإسلامى الأعلى بثوابته وحدوده التى لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها حال ممارسة الحرية ، وإضافة إلى ذلك نجدهما قد أغفلا كل ما يناقض الحرية والمساواة بمضمونهما الإسلامى ، ورفضا كل ما ينقضهما صراحة ، وتجلى ذلك فى عدم قبولهما للأسس الفلسفية التى استندت إليها حرية الثورة الفرنسية ، وأكدا على إن الإسلام له مفهومه المتميز لحرية الإنسان ، فهى حرية محدودة وليست مطلقة ، والسلطة الحقيقية والمطلقة هى لله وحده .

أما مراش والشدياق (قبل إسلامه) وهما المسيحيان ، فقد اختلف موقفهما عن موقف الطهطاوى وخير الدين إذ حاولا دوماً التوفيق بين مسيحيتهما وبين مبادئ ومفاهيم الثورة الفرنسية ، ولئن أبديا بعض الانتقادات على تلك المبادئ فقد كانت من منطلق إيمانهما المسيحى من ناحية أو تأثراً ببعض التيارات الفكرية الغربية فى ذلك الوقت من ناحية أخرى .

كان الدين إذن هو النواة الصلبة التى تحصن بها مفكرو المرحلة الأولى وهم يواجهون المضامين الغربية - الفرنسية أساساً - للمفاهيم الثلاثة (الحرية - المساواة - الإخاء) ، ولم يكن التحدى الاستعمارى السياسى قد ظهر بوجهه السافر ، ومن ثم ركز

(١) اعتمدنا فى هذه الجزئية على الكتاب الهام للدكتورة نازك سابايارد : الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة (بيروت : مؤسسة نوفل ط١ - ١٩٧٩) .

مفكرونا فى بيان موقفهم من تلك المفاهيم على الأصول والمبادئ الإسلامية (الطهطاوى ، خير الدين) أو المسيحية المتأثرة بفكر الأوروبيين (الشدياق ومراش) .

ولكن الأحوال السياسية كانت قد تغيرت فى المرحلة الثانية (١٨٨٠-١٩١٨ وكانت معظم البلدان العربية والإسلامية قد وقعت فى قبضة الاستعمار الأجنبى ولذلك وجدنا مفكرى هذه المرحلة (من أمثال المويلحى ، ومحمد فريد ، والإمام محمد عبده وأحمد زكى ، ومحمد كرد علي ، ومحمد أمين فكرى) لا يهتمون بتحديد مضامين مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء ، ولا يهتمون بتبرير الإعجاب بها أو الحاجة إليها ، وإنما انصب اهتمامهم على المطالبة بتحقيقها فى الواقع ، والتمتع بها وفقا لما أوصى به الإسلام . ولما كانت هذه المرحلة قد شهدت تهديداً خطيراً للرابطة الإسلامية ، التى تجمع كافة المسلمين فى أمة واحدة، وذلك بفعل الاستعمار الأوروبى ، فقد ظهر مفهوم "الجامعة الإسلامية" كإطار - عقيدى وسياسى يتصدى لهذا التهديد . وحمل لواء الدعوة للجامعة عدد كبير من مفكرى هذه المرحلة ، ونادوا بالإخاء فى ظلالها .

لقد أدرك مفكرو هذه المرحلة المفارقة الكبيرة بين مبادئ الحرية والمساواة والإخاء ، التى تنادى بها أمم الغرب ، وبين التطبيق الفعلى الحاصل فى بلدأنهم العربية والإسلامية . فنجد مثلاً أن المويلحى ومحمد فريد ينتقدان الغربيين فى ادعائهم التمسك بتلك المبادئ ، وكان من رأيهما أن الغربيين يدعون إلى هذه المبادئ فقط ليفتنوا بها الشرقيين ، فيتخلى هؤلاء عن مبادئ حضارتهم ، ليعتنقوا ما يظنونه أفضل وأرقى وأعدل ، وإذا بهم قد خسروا كل شئ ، وخسروا الحرية والإخاء والمساواة التى خلبتهم فى الحضارة الغربية ، وخسروا القيم الإنسانية الكامنة فى حضارتهم الشرقية (الإسلامية) .

حاول المويلحى وفريد وغيرهما من رواد هذه المرحلة - أن يثبتا أن تلك المفاهيم المستمدة من الثورة الفرنسية تهدد الإسلام والشرقيين عامة ، لأنها قضت على استقلالهم ، وسوف تقضى على حضارتهم وهويتهم إذا استمروا فى تصديقها ، وذهب المويلحى إلى ما هو أبعد من ذلك بخصوص "الحرية" فاهتم ببيان أنها بمعناها الغربى منافية ومناقضة للقيم الإسلامية لأنها تفضى إلى التحلل والقهر والفجور والفساد .

فى المرحلة الثالثة (١٩١٨-١٩٤٥) احتدم الصراع الفكرى والسياسى فى بلادنا بين اتجاهين أساسيين أولهما هو الاتجاه الإسلامى ، وثانيهما هو الاتجاه التغريبى (العلمانى) وصار كل من الاتجاهين يؤكد على معان ومضامين الحرية والمساواة والإخاء وفقا للتوجه الفكرى السياسى الذى آمن به ، فأنصار الاتجاه التغريبى ينقلون عن المدارس والمذاهب الغربية ، وأنصار الاتجاه الإسلامى يؤكدون على تعاليم ومبادئ الإسلام المتعلقة بتلك المفاهيم . وقد

أدى هذا الاستقطاب والصراع إلى تباين نظرة كل من الفريقين إلى صلة الاستعمار الأوروبى بضياع أو بفقدان مبادئ الحرية والمساواة والإخاء فى بلادنا . فالتغريبيون ألقوا باللائمة على مجتمعاتنا ومواريثها الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية أما الإسلاميون فقد ركزوا هجومهم على الاستعمار وسياساته والفئات المتعاونة معهم وهذا هو ما نلاحظه فى كتابات الشيخ رشيد رضا ، وشكيب أرسلان ، وحسن البنا ، ومصطفى صبرى وغيرهم من مفكرى وعلماء هذه المرحلة الذين جادلوا رموز التغريب من أمثال طه حسين وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وإسماعيل مظهر ، والدكتور حسين هيكل .

أما المرحلة الرابعة (١٩٤٥-١٩٧٠) فقد شهدت بدايتها تبلور الصراع الفكرى بين التيارين أو الاتجاهين الكبيرين (الإسلامى والتغريبى : كل بفصائله وجماعاته) ثم حدث تحول كبير بعد سنة ١٩٥٢ إذ انحازت الدولة للاتجاه الاشتراكى اليسارى فى إطار علمانى ، ومن ثم أخذت مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء مضامينها من مرجعية هذا الاتجاه كما عبرت عن ذلك كتابات أنصاره إبان الحقبة الناصرية .

وأخيراً فإن المرحلة الممتدة من منتصف السبعينيات إلى الآن تشهد عودة جديدة إلى حالة الاستقطاب العلمانى (التغريبي) / الإسلامى بدرجة تقترب من حيث الشكل مما كان حادث إبان المرحلة الثالثة أى قبل سنة ١٩٥٢ ، وإن كانت أضعف منها من حيث المضمون، وأدوات التعبير وإدارة الجدل والصراع بين الفريقين .

لقد دخلت مضامين جديدة لمفاهيم الحرية والمساواة والأخوة فى نسيج الحياة الفكرية والسياسية لبلادنا عبر الآليات التى أشرنا إليها آنفاً . واستمر الجدل حولها عبر المراحل المختلفة ، و لم يكن لشيوع وانتشار هذه المفاهيم مستوى واحد في جميع المراحل ، بل اختلف هذا المستوى حسب ظروف وأوضاع كل مرحلة منها ، كما أنه يتم التعبير عن مضامينها بألفاظ واحدة ، بل اختلفت هى الأخرى . فأحياناً كانت تستخدم كما هى ، وأحياناً أخرى تستخدم بألفاظ ومصطلحات أخرى مثل الليبرالية أو الديمقراطية أو الاشتراكية . وفى كل الحالات ، وفى جميع المراحل ابتداء من المرحلة الثالثة كان الانقسام حاداً بين أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة حول مضمون كل مفهوم وكيفية تحقيقه فى أرض الواقع سواء عن طريق إنشاء مؤسسات جديدة أو تطوير بعض المؤسسات القديمة (الموروثة) ، أو تعديل أو تغير فى السلوك اليومى للأفراد والجماعات وفى نمط حياتهم الاجتماعية .

ب- الأمة - الوطن - القومية - الدولة - نظام الحكم - الشريعة والقانون - الدستور

وهذه المفاهيم قسمان ، الأول : يشمل الوطن والأمة والقومية ، والثانى : يشمل الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون المدنى .

القسم الأول :

– لم يظهر مفهوم الوطن – أو الوطنية أو المواطنة – كما لم يظهر مفهوم القومية فى بلادنا بالمعنى العلمانى الذى عرفته أوروبا إلا فى نهايات المرحلة الأولى وبدءاً من المرحلة الثانية ، أما قبل ذلك فقد كان مفهوم الأمة الإسلامية هو المفهوم السائد والمستعمل للإشارة إلى الكيان الاجتماعى الحضارى الإسلامى بصفة عامة .

ومع تطور الأوضاع السياسية والحضارية للأمة فى ضوء علاقتها مع الغرب خلال القرن التاسع عشر ، كان على رواد الفكر فى تلك المرحلة أن يتعاملوا مع تلك المفاهيم ويحددوا موقفهم منها وقد تطور وتغير هذا الموقف من جيل إلى جيل مع مرور الزمن وتغير معطياته التاريخية سواء فى الغرب أو بلادنا العربية الإسلامية .

لقد ذهب الطهطاوى على سبيل المثال إلى ما يسميه الأوروبيون "حب الوطن[1] هو ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة "الدين" ، ومن ثم فقد أقام الرابطة الدينية الإسلامية وسعى إلى بيانها وإعادة التعريف بها ، ولم يلق بالاً للرابطة الوطنية بمعناها العلمانى الذى عرفته أوروبا خاصة فى أعقاب الثورة الفرنسية . والأمر نفسه نجده عند خير الدين التونسى: فكتاباته مفعمة بإيمان عميق "بالأمة الإسلامية" التى تجمع بين أبنائها وحدة الدين ، وتنظمها الخلافة الإسلامية التى رآها مستمرة فى سلاطين آل عثمان ، وسعى قدر استطاعته إلى المحافظة على وحدتها لضمان قوة الأمة الإسلامية ، وظهر ذلك جلياً فى رفضه الموافقة على منح رعايا السلطنة العثمانية الاستقلال على أساس قومى أو وطنى بالمعنى الضيق لأن فى ذلك تهديد خطير لوحدة الأمة الإسلامية وإضعاف لها فى مواجهة مطامع الدول الأوروبية الاستعمارية .

أما مظاهر حب الوطن والتفانى فى خدمته عند الأوروبيين وغير ذلك من الأمور التى أعجب بها الطهطاوى وخير الدين وغيرهما من رواد تلك المرحلة ، فقد كان من اليسير عليهم ردها إلى أصول إسلامية دون تعسف أو افتعال .

ومن الأمور الملفتة للنظر فى كتابات الطهطاوى وخير الدين بهذا الخصوص أنهما حرصا على استخدام لفظه "الرعية" و "الأهالى" أو "أبناء الوطن" وليس المواطنين أو الشعب بالمعنى الغربى العلمانى ، وقد علل بعض المستشرقين النابهين ذلك بالقول بأن رفاعة الطهطاوى آثر استخدام ألفاظ الرعية ، والأهالى ، ولم يستخدم لفظة "الشعب" لينبه إلى أنه لا ينبغى أن تتشعب الأمة وتتفرق فى وقت هى فى أمس الحاجة إلى أن تتوحد وتترابط

---

(١) يراجع فى ذلك مقدمة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ، للدكتور محمد عمارة ...

وليؤكد هذا المعنى فإنه قد استخدم فعل تشعب فى كتاباته ليشير إلى الفرقة والانفصال[١] . ويمكن أن تضيف إلى ذلك أن الطهطاوى وخير الدين إلى حد ما قد تحاشيا استخدام لفظه "الشعب" حذراً وتفادياً لمدلولها العلماني المرتبط بها وهو المدلول الذى عرفاه باطلاعهما على الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى الغربى بصفه عامة والفرنسى بصفة خاصة . وقد اختلفا فى هذه النقطة اختلافاً نوعياً عن موقف كل من فرانسيس مراش والشدياق (المسيحيين) اللذاين استخدما لفظة الشعب وحبذا مضمونها العلمانى على النحو الذى عرفاه فى أوروبا .

فى المرحلة الثانية (١٨٨٠-١٩١٨) زاد الإحساس بمفهوم "الوطن" وكان الاحتلال الأجنبى (البريطانى - الفرنسى) هو العامل الأول فى تغذية هذا الإحساس . ومن كتابات مفكرى هذه المرحلة نلاحظ أن مفهوم "الوطن" عندهم ظل بعيداً عن مدلوله العلمانى الغربى ، وذلك بتأكيدهم المستمر على التمسك بالجامعة الإسلامية ، كرابطة شاملة تضم كافة أبناء الأمة الإسلامية ، نجد ذلك عند محمد فريد والمويلحى وأحمد زكى وكرد على ونستخلص من كتاباتهم[٢] بهذا الصدد أن كرههم للاحتلال ، وحرصهم على استقلال بلدانهم هو الذى دفعهم لاستخدام مفهوم الوطن لا بمعناه الإقليمي أو حدوده الجغرافية الضيقة ، وإنما استخدموه استخداماً سياسياً لخدمة قضية التحرر ومكافحة الاحتلال الأجنبى.

لقد اعتقد محمد فريد أن أوروبا الحديثة تشن حرباً صليبية على البلدان الإسلامية بغية تنصيرها واستغلالها ، وعليه فإنه نظر إلى المسيحية الأوروبية كأحد دوافع الاستعمار لينبه بذلك إلى أهمية العامل الدينى فى التصدى لهذا الاستعمار وأن يكون الدين (الإسلام) هو أساس الرابطة القومية أو الوطنية ولا تخرج هذه الرابطة عن حدوده .

وكما وجدنا فى المرحلة الأولى ميلاً علمانياً لدى المفكرين المسيحيين فإننا نلاحظ الشيء نفسه لدى مفكرى هذه المرحلة الثانية من المسيحيين أمثال جورجى زيدان وشبلى شميل بخصوص مفهوم الوطن ، إذ كانت نظرتهم إليه نظرة علمانية متأثرة بمفهومه الغربى ، وذلك لأسباب تتعلق بإرضاء أهل ملتهم فى أواخر عهد الدولة العثمانية ، وتتعلق أيضاً بالأفكار والنظريات التى راجت فى الغرب عن المواطنة ، والمساواة وإسقاط الدين من الحساب فيما يتعلق بأوضاع وحقوق وواجبات رعايا الدولة .

---

(١) يراجع فى ذلك بحث الأستاذ زولندك فى مجلة الثقافة الإسلامية :

language of The Muslim Reformers of The Late 19th Century in "Islamic culutre, 37 (1936) p. 156 .

(٢) نازك سابايارد : الرحالون : م س ذ ، الصفحات نفسها .

أما فى المرحلة الثالثة (١٩١٨ –١٩٤٥) فقد أخذ مفهوم الوطن –والوطنية– أبعاداً مؤسسية ملموسة فى الواقع إذ نشأت دول قومية فى إطار –وطنى– جغرافى محدد . مثال ذلك مصر بعد دستور ١٩٢٣ ، والعراق أيضاً ، وتركيا كذلك . أصبح كل وطن يعنى "دولة" أو إمكانية إقامة دولة ذات سلطة سياسية (مستقلة أو فى سبيلها للاستقلال) وذات حدود جغرافية معلومة وتمنح رعاياها أو مواطنيها جنسية على أساس انتمائهم لوطن محدد ومعروف وخاضع لسيادة الدولة .

ومن جهة أخرى نجد أن تبلور الصراع بين التيارين الكبيرين الإسلامى –والعلمانى التغريبى ، قد ألقى بظلاله على مضمون مفهوم الدولة والوطن والأمة لدى كل تيار . فظل مرتبطاً بالمرجعية الإسلامية لدى التيار الأول ، وأصبح أكثر وضوحاً وصراحة فى انتمائه للمرجعية الأوروبية – العلمانية ، وهكذا احتدم الصراع والجدال الفكرى والسياسى فى ظروف العهد الليبرالى– الملكى التى أتاحت مناخاً ملائماً –نسبياً– لمثل هذا الصراع والجدل وبينما أكد الشيخ حسن البنا –مثلا–[١] على أن مفهوم الوطن لدى المسلم يمتد ليشمل كل بقعة أرض رفعت راية لا إله إلا الله ، وجدنا الدكتور طه حسين –من رواد التيار العلمانى التغريبى أنذاك– يؤكد على المفهوم العلمانى للوطن ، ويجعل الحدود الجغرافية لشعب معين هى القاعدة الأرضية لقيام الدولة القومية الحديثة ، بل إن مفهومه هذا للوطن والدولة قد جعله أقل تبرما بالاستعمار وأقل كراهية له بصورة ملحوظة لمعاصريه ، كما أنه لم يهتم كثيراً بقضايا التحرر من الاستعمار –خارج مصر– فى بقية البلدان العربية الإسلامية بما فى ذلك قضية فلسطين، ولعل السبب فى ذلك –فيما نرى– هو مفهومه الضيق العلمانى للوطنية التى أدركها جيداً وعبر عنها فى كتاباته ، وربطها بمفهومه للدولة ونظام الحكم (الحديث) ورأى "أن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أى شىء آخر ، وأكد فى مقولة شهيرة له على أن "تطور الحياة الإنسانية قد أفضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ، ووحدة اللغة ، لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ، ولا قواماً لتكوين الدول"[٢] .

ولم يتغير الأمر كثيراً فى المرحلتين الرابعة والخامسة فلا يزال الاستقطاب بين الاتجاهين قائماً ، وتكرست الأوضاع البنائية والمؤسسية لمفهوم الوطن والدولة فى أرض الواقع واستخدم مفهوم الأمة استخداماً سياسياً لدعم فكرة القومية العربية فى الحقبة الرابعة)

---

(١) إبراهيم البيومى غانم : الفكر السياسى ... م س ز ، ص٢٨٨ – ٢٩٠ .

(٢) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر (القاهرة : مطبعة المعارف د ت) ١٦/١ .

أو استخداماً دعائياً احتفالياً للتغطية على بعض السياسات والمواقف السلطوية فى المرحلة الخامسة ، وظلت التيارات الفكرية والسياسية (العلمانية والإسلامية) على مواقفها السابقة من هذه المفاهيم .

أما القسم الثانى من مفاهيم هذه المجموعة فيشمل -كما سبق- مفاهيم الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون والدستور .

وقد كان للاهتمام بهذه المفاهيم فى البداية سببان : الأول هو إدراك رواد الفكر والتجديد الإسلامى مثل الطهطاوى وخير الدين أن انتصار الغرب السياسى والحضارى يهدد نظم الإسلام وقوانينه وشرائعه مالم يتدارك الأمر بالإصلاح . والثانى هو إدراك بعض المفكرين المسيحيين (مثل الشدياق ، ومراش) أن النظام السياسى والدولة الحديثة فى أوروبا قائمة على فصل الدين عن الدولة . وأن هذا الفصل هو شرط لازم لكل تقدم اجتماعى واقتصادى وحضارى .

فى المرحلة الأولى نجد أنه لا الطهطاوى ، ولا خير الدين إشارا مرة واحدة إلى أن نظام الحكم الدستورى فى فرنسا نظام علمانى يفصل الدين عن الدولة بل حاولا -على عكس ذلك :

١- إثبات أن فى الإسلام وشريعته أسس الحكم النيابى الدستورى ضمن إطار المقاصد العامة للشريعة ووفقاً لمبادئها .

ولذلك نجد أن "العدل" هو أهم شيء لفت نظر الطهطاوى وخير الدين فى نظم الحكم فى أوروبا ، وليس علمانية هذه النظم . وذهب خير الدين إلى ماهو أهم من ذلك عندما أكد ضرورة وجود ما أسماه "وازع الوازع" أما الوازع فهو السلطة أو السلطان أو الحاكم ، وأما وازع الوازع فهو الشريعة التى يلتزم بها الحاكم ويتقيد بها ، وأكد على نحو قاطع ودقيق أن السبب فى تأخر الدول الإسلامية هو تحرر حكامها من قيود الشريعة . ومن ثم رأى ، هو ورفاعة ، أن الإصلاح السياسى هو أساس إصلاح آخر ، وترجما لهذا الغرض قوانين الانتخابات فى فرنسا كمدخل لتحقيق هذا الإصلاح ، وإلزام الوازع (الحاكم) برأى الأمة وشورى أبنائها . و لم يكن مصادفة أن كليهما سمى "مجلس النواب" فى فرنسا باسم "مجلس الشورى" أحياناً ، وأحياناً أخرى أسماه خير الدين باسم" أهل الحل والعقد" وشبه مسئولية الحاكم والحكومة عن أعمالها "بالاحتساب" فى النظام الإسلامى الموروث[1] .

---

(١) فهمى جدعان ، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ،

وبالنسبة للقوانين المدنية فى أوروبا نجد أن رفاعة وخير الدين قد حرصا على فهمها فى سياقها ، والتأكيد فى الوقت نفسه على المصطلحات الإسلامية فعلم أصول الفقه يشبهه عندهم "الحقوق" أو الأحكام المدنية ، وما نسميه بالعدل .

والإحسان يعبرون عنه "بالحرية والتسوية" وهكذا أكدا (خير ورفاعة) أن الشريعة هى المثل الأعلى والمرجع الأسمى فى العدالة وما يلزمها من قوانين وأحكام وتشريعات .

إن التكوين الإسلامى (العلمى والثقافى والفقهى) لخير الدين ورفاعة الطهطاوى قد استرجعهما إليه وهما يتأملان معطيات الحضارة الغربية فى النظم والقوانين والدساتير، وقد التزما بهذه المرجعية إلى حد كبير ، وجعلا التشريع الإسلامى ومرجعيته العليا منطلقا ومصباً لمحاولات العقل والعلم ولمنجزات الحضارة ، على أن يكون الاجتهاد سبيلاً إلى التطوير والاستيعاب والتجاوز .

لقد ترجم رفاعة الطهطاوى القانون المدنى الفرنسى فى عهد الخديو إسماعيل . كما وضع خير الدين مجموعة من القوانين الجديدة للجمارك والضرائب وإصلاح القضاء كان وزيراً أولاً ، و لم يكن معنى ذلك أنهما قبلا مفهوم "القانون" بمضمونه الغربى -الفرنسى بصفة خاصة- والغالب على الظن أن عملهما فى هذا المجال إنما كان إشارة إلى فائدة مثل هذه القوانين من حيث هى تراتيب نافعة ، وقواعد منظمة للأنشطة الاقتصادية والخدمية والإدارية ، و لم يعقدا بينهما وبين أحكام الشريعة مقارنة ، بل اكتفيا بالترجمة، ولعل السبب فى ذلك إضافة إلى ما سبق هو أن عصرهما لم يثر مشكلة "شرعية" فيما يتعلق بالقوانين التى ترجموها ، بمعنى أنها كانت تلبى حاجات أوجدتها مشروعات محمد على وإسماعيل ، و لم تتناول القوانين التى ترجماها هيئات المجتمع وعاداته وتقاليده أو الأحوال الشخصية أو أحكام المواريث أو العقوبات .

فى المرحلة الثانية : زاد الإعجاب لدى المتغربين ودعاة تقليد أوروبا بنظم الحكم فى الغرب ، و لم يحاولوا أن يردوها إلى أصول إسلامية أو غربية ، ومن هؤلاء جورجى زيدان ، الذى حرص على توضيح الفرق بين الشورى فى المجتمعات القديمة ، والحكم الدستورى الحديث ، وأساسه الاعتراف بحقوق العامة واشتراك الأمة فى أعمال الحكومة ، أما مفكرو الاتجاه الإسلامى ودعاة الأصالة فقد حرصوا على التميز عن طريق التمسك بالإسلام كرمز للهوية المستقلة للأمة فى وجه الاستعمار ومن هؤلاء محمد فريد ، ومحمد عبده ، وأحمد

١٩٧٩ ، ص١١١ وما بعدها

زكى، والمويلحى الذين دافعوا عن مفهـوم" المستبد العادل" فى مواجهـة الأفكـار الأخـرى المستوردة من الغرب بما فى ذلك أفكار الديمقراطية والحكم النيابى الشعبى ، إذ كـان همهـم الأكبر هو الحرية والعدالة النافية للظلم ، ومن ثم لم يلتفتوا إلى المفاهيم الحديثة التـى روج لها العلمانيون المتغربون فى مجال نظم الحكم والدولة.

وبالنسبة "للشريعة والقـانون" نجد أن مفكرى الاتجاه الإسلامى قد أولـوا هذيـن المفهومين اهتماماً كبيراً – عكس العلمانيين والمسيحيين منهم بصفة خاصة– فالمويلحى اقتفى أثر أسلافه فى الإيمـان بالشـرع ورفـض كـل مايخالفـه وأثبـت فـى كتاباتـه وأعمالـه أن بـين الشريعة والقانون الفرنسى – بصفة خاصة – فوارق عديدة وذلل علـى ذلـك بأمثلـة شـهيرة وهى تلك المتعلقة بالفسق وفعل قوم لوط والزنا وغيرها . وكذلك فعل محمد فريد وكان من رأيه أن يسن نواب الأمة قوانين موافقة – لعاداتها وأخلاقها . وآلمـه أن يحـل القـانون الغربـى محل الشريعة الإسلامية فى محاكم مصر الأهلية . لقد أكد الاثنان (فريد – والمويلحـى) على الفروق بين مفهوم"القانون" ، ومفهوم الشريعة ، ورجحت لديهما كفة الشريعة لأن القانون الغربى وإجراءاته –فى نظرهما– أقل محافظة على العرض والأخلاق ، كما أن نظـم القوانـين الغربية تفتح للرشوة والاستغلال أبواباً يسدها تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً(١) .

وفى المرحلة الثالثة : كان من رأى الاتجاه العلمانى التغريبـى أنـه يجـب اقتبـاس النظـم الغربيـة الديمقراطية بأصولها وأسسها الفكرية وإلا فإنها لن تؤتى ثمرتها ، وذهب أنصار هذا الاتجاه– ومنهم طه حسين والريحانى – إلى ماهو أبعد من ذلك عندما طـالبوا بتغيـير نفسـية الشـعب، وإعادة توجيه ذهنيته ليحسن فهم المبادئ والأصول الفكريـة والأخلاقيـة التـى كفلـت نجـاح عملية الاقتباس والنقل عن أوروبا فى مجال الدولة ونظم الحكم ، وكان السؤال الجوهرى هنا هو : إن تغيرت نفسية الشعب وتبدلت ذهنيته وطريقة فهمـه وإدراكـه للأمـور مـن حولـه ، وأصبحت تجرى على الطريقة الغربيـة فمـاذا تبقـى مـن هويتـه المتميزة ؟ وكـان إلحـاح هـذا السؤال مرتبطاً بظروف المرحلة وما كانت تشهده من تحـد استعمارى غربـى سـافر . وقد انشغل الاتجاه الإسلامى بهذه المسألة ، وكرس معظم جهوده لها وأبدى فى هذا المجال العديد من التحفظات على نظم الحكم ومفهوم الدولة على النمط الغربى ، وما تتصف به من سيادة على نحو ما يتعارض مع مفهوم الخلافة والأمة فى الفقه والتراث الإسلامى ، والأهم من ذلك ما يتعارض مع مفهـوم الإسـلام وعلاقتـه بمختلف جوانـب الحيـاة ومنهـا علاقتـه بالسياسـة والحكم ونظمه وقيمه ومقاصده الأساسية .

---

(١) نازك سابايارد : الرحالون ، م س ز ، ٣٤٢-٣٥٤ .

أكد الاتجاه التغريبى على انفصال الدين (هو الإسلام فى مصر) عن السياسة والدولة بصفة عامة ، ودعا أنصاره إلى اقتفاء أثر أوروبا والنقل عنها بلا تحفظ أو استثناء حتى يمكن تحقيق التقدم بينما أكد الاتجاه الإسلامى على العلاقة الوثيقة بين الإسلام والدولة ، وأنه لا انفصال بينهما ، ودعا أنصاره إلى ضرورة التميز والحرص على الاستقلال الفكرى والسياسى والعقيدى والتشريعى بما يضم دولة ونظاما للحكم لا يكون تقليداً للنظم الغربية فى ذلك آراء العلماء الذين ردوا على الشيخ على عبد النبى وكذلك آراء الشيخ حسن البنا حول الدولة ونظام الحكم)(١) .

وفى هذه المرحلة أيضا كانت القوانين الغربية قد وجدت طريقها إلى التطبيق العملى فى المحاكم والهيئات القضائية ، فلم يثر أنصار الاتجاه التغريبى العلمانى قضية "الشريعة" والقانون بالدرجة التى أثارها أنصار الاتجاه الإسلامى الذين اعتبروا التمسك بالشريعة جزءاً لايتجزأ من التمسك بالاستقلال عن المستعمر الغربى وطريقاً إلى تحقيق هذا الاستقلال فى الوقت نفسه .

و لم يحدث تغيير كيفى كبير فى مواقف الاتجاهين (الإسلامى والعلمانى) وأنصارهما خلال الحقبتين الرابعة والخامسة بخصوص الدولة ونظام الحكم والشريعة والقانون . وإن كان قد استقر عبر تلك المراحل الثلاث الأخيرة (الثالثة والرابعة والخامسة) مفهوم الدستور والقانون ، وتميز مفهوم القانون عن مفهوم "الشريعة" وأصبحت الشريعة تشغل حيزاً أضيق نسبيا من ذى قبل فى مجال الترتيبات الأساسية للدول . ورغم تغير شكل الحكم فى بدايات المرحلة الرابعة من ملكى إلى جمهورى ، ومن مستعمر إلى مستقل إلا أن منطق الدولة ظل كما هو بل ترسخ مفهوم "الدولة القومية" فى عهد الثورة بصورة كبيرة وزاد ترسخها فى المرحلة الأخيرة بعد أن أخفقت كل دعاوى الوحدة ، و لم ينجح الاتجاه الإسلامى فى تأسيس دولة إسلامية جديدة متميزة بنظامها وأخلاقياتها وشريعتها .

جـ – [الدين والعلم والتمدن (النهضة ، التقدم ، التحديث التغريب ، التنمية) العلمية ، القديم والجديد ...]

يستدعى مفهوما "الدين" والعلم بمجموعة أخرى من المفاهيم أهمها على الإطلاق مفهوم "العقل" ومفهوم "الوحى" ومفهوم "الغيب" ومفهوم "الشهادة" ، وعلى مستوى آخر فإنهما يستدعيان " بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل : التقدم والنهضة والتحديث والتغريب والتنمية والقديم ، والجديد والعلمنة .

---

(١) إبراهيم البيومى غانم : الفكر السياسى ....م س ذ ، ص٢٦٣-٢٦٥ .

فى المرحلة الأولى لم يثر جدل كبير حول مثل هذه المفاهيم إذ كانت الهمة منصرفة تجاه أخذ النافع المفيد فى عملية بناء المشروع الذى تبناه محمد على وسليم الثالث وغيرهما فى الأفكار الإسلامية[1] ، ولذلك أنصب الجهد الأساسى لخير الدين والطهطاوى على نقل العلوم والمعارف الجديدة ، ولم ينسهما هذا التوجه إثبات علاقة الاختراعات والفنون الغربية بالقوى الروحية عند الإنسان وليس بالقدرة العقلية فقط . ومرد هذا - فى نظرنا- تميز مفهوم العلم ومفهوم الدين فى المنظور الإسلامى عنه فى المنظور المادى العلمانى . فالعلاقة بين المفهومين وتوابعهما قائمة على الاتساق والتكامل فى المنظور الإسلامى ، أو فى المنظور الأخر فقائمة على الفصل والعزل والاستقلال بحيث يكون الدين فى جانب ، والعلم والعقل وبقية الأمور فى جانب آخر.

لقد رفض رفاعة وخير الدين قبول العقلانية الغربية فى غير الأمور العلمية ، وحتى عندما قبلاها فى هذه الأمور ربطاها بالقوى الروحية لدى الإنسان ، تلك القوى التى حباها الله لبنى آدم ، وسمى رفاعة وخيرا فلاسفة فرنسا فى عصرهما "إباحيين" لأنهم لم يحترموا الدين والأخلاق وفصلوها عن العلم والتقدم والسلوك .

ونلاحظ فى هذه المرحلة الأولى أن المفكرين المسيحيين العرب قد فشلوا فى طريق التقليد الكامل فيما يتعلق بالموقف من الدين والعلم وتوابعهما ، فأكد فرانسيس مراش - مثلاً- على أن سلطة العقل مطلقة فى كل الميادين الفكرية والعملية بينما رأى الطهطاوى وخير الدين أن على المسلم أن يأخذ العلوم الأوروبية ليطور دنياه ، وأن يدرك أن ذلك مما أمره به إسلامه الذى يهديه إلى الطريق المستقيم فى أموره الدنيوية وفى حياته الأخروية[2] .

فى المرحلة الثانية ازداد الجدل بصورة واضحة حول الدين والعلم ودور كل منهما فى حياة المجتمع ، وبدأت مفاهيم لكل اتجاه تتميز وتبرز فى هذا المجال . وأخذ كل اتجاه مضمون تلك المفاهيم من المرجعية التى آمن بها ونسج على منوالها.

فالاتجاه التغريبى (العلمانى) أمثال لطفى السيد ، وشلبى شميل ، وجورجى زيدان - فصلوا مفهوم الدين عن العلم ، وسردوا قصة العداء بين المفهومين من واقع التجربة الأوروبية، وطالبوا بتطبيق الطريقة الغربية فى التعامل معهما . واهتموا باعلاء قيمة العقل ووصل البعض منهم إلى اتهام الدين -بما فيه الإسلام - بأنه سبب التأخر والتخلف.

أما الإتجاه الإسلامى بعلمائه ورموزه - أمثال الإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا-

---

(١) طارق البشرى ، منهج النظر ...م س ذ ، ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) نازك سابايارد : الرحالون . م س ذ .

وكتابه وأدباؤه – أمثال المويلحى ، ومصطفى كامل وفريد – فقد أكدوا على شمول الدين– الإسلام – للعلم ، وعدم وجود عداء بين المفهومين ، وتميز وخصوصية التجربة فى ظل الإسلام وتاريخه وحضارته عنها فى الغرب وماشهده من صراع بين الكنيسة والعلم[١] .

فى المرحلة الثالثة احتدم الجدل حول تلك المفاهيم وسعي كل اتجاه إلى إثبات رؤيته ودحض رؤى الاتجاهات الأخرى وكتب رواد التغريب وتقليد أوروبا كثير فى هذا المجال فى الصحف والمجلات، والكتب التى أصدروها – سواء تلك التى ترجموها أو التى وضعوها وألفوها – وتبنوا وجهة النظر الغربية التى حصرت مفهوم الدين فى حدود ضيقة ومنعزلة عن أمور الدنيا والعلم والحياة الدنيوية بصفة عامة[٢] .

أما أنصار الاتجاه الإسلامى فقد شغلتهم هذه المسألة بصورة كبيرة ، واهتم عدد كبير منهم بها مثل الشيخ طنطاوى جوهرى ومحمد فريد وجدى ، والشيخ رشيد رضا وقد ذهبوا جميعاً إلى أن العلاقة بين الدين (الإسلام) والعلم قائمة على الوئام لا الفصام ، وأن الإسلام يفرض العلم فرضاً ، ويأمر به الناس جميعاً والمؤمنين به فى مقدمتهم .

ولكننا نلاحظ أن هذا الجدل حول – الدين والعلم – قد تراجع بدءا من الثلاثينيات على وجه التقريب وذلك لأسباب عدة منها ثراء مابذل فيه من جهد منذ الأفغانى ومحمد عبده ، وتبلور المواقف بصورة كافية ، ومنها أيضا تحول عدد مؤثر من رواد التغريب والعلمنة عن اتجاههم التغريبى إلى موقف جديد يسعى للتوفيق بين المدنية الأوروبية والإسلام ومبادئه وقيمه الأساسية من أمثال الدكتور محمد حسين هيكل ، ومنصور فهمى ، وإسماعيل مظهر .

وفى المرحلتين الرابعة والخامسة تضاءل الجدل حول "الدين" و "العلم" كمفهومين أساسيين ، وزاد حول المفاهيم التابعة لهما أو وثيقة الارتباط بهما مثل التقدم والتحديث والتنمية ومضاداتها وتأثر الجدل فى هاتين المرحلتين حول هذه المفاهيم بجملة من المؤثرات الداخلية مثل طبيعة نظام الحكم والجماعة الحاكمة والتوجهات التى آمنت بها وحاولت تطبيقها ، وموقف القوى الاجتماعية والسياسية منها وعلاقتها بها ، كما تأثر بجملة من المؤثرات الخارجية مثل الصراع بين الشرق والغرب والأيديولوجيات المختلفة المتناحرة والاشتراكية الرأسمالية – القومية – الإسلامية) .

---

(١) نازك سابايارد . م س ذ .

(٢) إبراهيم البيومى غانم : الفكر السياسى ... ما بين القوسين ما س ذ .

وانعكس التحول فى النظام السياسى إلى التعددية المقيدة فى أواسط السبعينات على الجدل الفكرى والسياسى عامة ، بما فى ذلك الجدل حول مفاهيم العلم والدين ، وغلب عليه ماغلب فى المرحلة الثالثة من سمات - ماقبل ١٩٥٢ - وإن كان أقل جودة ، وأكثر سطحية من السابق . فرغم ظهور بطلان الرأى القائل بالفصل بين الدين والعلم والدين الدولة والسياسة لايزال أنصار الاتجاه التغريبى العلمانى ينادون بهذا الفصل ويرددون مفهوم الدين بالمعنى الغربى الضيق ، وينقلون مفهوم العلم الغربى أيضا دون أدنى نظر لخصوصية هذه المفاهيم فى المجتمعات العربية الإسلامية ، وبعبارة أخرى دون النظر إلى عنصر التاريخ بمعنى الماضى والسجل الموروث ، أو بمعنى الاختلاف والتميز التاريخى للمجتمعات والحضارات المختلفة .

فى الترجمة وبناء المفاهيم

د. أسامة القفاش

الجزء الأول : وفيه الكلام على المترجمين فى التاريخ . وأهم المترجمين فى صدر الإسلام ودورهم فى النقل فى إطار هذه اللحظة التاريخية وتطويرهم للعلوم والمناهج من خلال لغتهم الخاصة المحملة بالأصل التوحيدى .

١- عرض تاريخى للترجمة فى العصور القديمة :

هناك مثل رومانى شهير يقول (المترجم خائن) (Tradurrore Traditore,) وسنلاحظ أن الجذر اللغوى للكلمتين واحد ... Trad . وكأن الرومان قد أحسوا بأن الترجمة من لغات يختلف أصلها عن الأصل الموجود فى لغتهم إنما هو خيانة للأمانة ، وتغيير فى المعنى . ومن أقدم الوثائق المترجمة فى العالم سنجد خطابات العمارنة وهى أحجار مكتوبة بالكتابة المسمارية وتمثل أرشيفاً كاملاً للعلاقات الدبلوماسية بين مصر فى عهدى امنحتب الثالث واخناتون وبين جيرانها من دول ميتانى وبابل والحيثيين وغيرهم[١] . والكتابة المسمارية هى كتابة صورت فى أرض ما بين النهرين فى القرن الثلاثين قبل الميلاد[٢] . وتشابه الهيروغليفية المصرية من حيث أنها صور تعبر عن أفكار وحروف صوتية ومخصصات[٣] . وكانت تستخدم للتعبير عن عدة لغات فى آن واحد مثل السومرية والأكادية والحثية وغيرها[٤] . من أمثلة الترجمة الأخرى سنجد الخطابات الموجودة فى بوغازكوى عاصمة الحيثيين[٥] والتى تمثل لغات عديدة مثل الحيثية وهيروغليفية الحيثين وهما لغتان من أسلاف اللغات الهندأوروبية واللوزية والأكادية . وهما لغتان غير هندوأوروبية[٦] وهذا يقودنا مرة أخرى لفكرة الأصل كوعاء للغة . وسنجد أن الترجمة قد انتشرت فى مصر بعد الغزو الفارسى عام٥٢٥ ق.م حيث أخذت الأفكار الأجنبية تدرب فى العقلية المصرية ، وظهر ذلك التأثير جليا فى العصر الإفريقى الرومانى الذى سادت فيه الوثائق ، وهى تكشف لنا عن عالم آخر

---

(١) مصر – اتين دريوتون وجاك فانديه – تعريب عباس بيومى – مكتبة النهضة المصرية ص٤٦١ .

(2)Warwick Broy & Dauid Triwp , The Penguin Dictionary of Archaeologypengin Books -1975- page 68.

(3) ibid p.103

(4) I bid p.68

(5) ibid p.104

(6) Ibid p.105

فى الحياة المصرية[١] . وبالرجوع إلى تواريخ هيرودوت[٢] سنرى كيف استطاع الكهنة المصريون أن ينقلوا إليه الكثير من المفاهيم الخاطئة عن طريق الترجمة والخداع . وكيف استمرت هذه المفاهيم ، مثل عروس النيل والتماسيح المقدسة والهرم المبنى بالدعارة وغير ذلك، حتى عصور متأخرة . الحاصل أن الوثائق المتاحة والدراسات الحفرية تدعم فكرة الأصل التى نطرحها وتدعونا إلى مزيد من البحث فى هذا الإطار .

١-٢- المترجمون الأوائل فى صدر الإسلام :-

كانت أولى خطوات الترجمة فى الإسلام هى ما حكم به عبد الملك بن مروان من تعريب الدواوين[٣] . حيث قام صالح بن عبد الرحمن بتحويل ديون الخراج العراقى بأمر من الحجاج من الفارسية إلى العربية . وكان ابن عبد الرحمن من سبى سجستان[٤] ويقول ابن الأثير أن سليمان بن سعد قد حكم بتحويل ديوان الشام من الرومية إلى العربية[٥] . ويكمل أن ديوان مصر قد نقل عام ٨٧ هجرية على عهد الوليد بن عبد الملك من العطية إلى العربية[٦] . نفهم مماسبق أن المترجمين الأوائل كانوا ينقلون عن لغات ثلاث هى الفارسية فى العراق ، والرومية (اللاتينية) فى الشام ، والقبطية فى مصر . وكان المغلمون الأوائل من أصول فارسية ومسيحية مثل زاذان الفارسى أستاذ صلاح بن عبد الرحمن وسرجون بن منصور الشامى والرومى[٧] ، وقد انتشرت الترجمة بعدئذٍ فى مختلف العلوم ومن مختلف اللغات . فسنجد أن البيرونى قد ألف كتابا بعنوان (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أم مرزولة) مما يعنى أنه كان يتقن السنسكريتية ويترجم عنها[٨] .

وكان العصر العباسى عصر نهضة شاملة فى الترجمة فغزت العلوم الكونية الفكر العربي وصقلته صقلا ظهر أثره فى جميع نواحى الحياة العباسية وكان الخلفاء وبخاصة المأمون

---

(١) الأدب المصرى أو أدب الفراعنة – الجزء الأول – سليم حسن– كتاب اليوم – ١٥ ديسمبر ١٩٩٠ص٨.

(2) . Herodtus - Thehistories - Translated by Aubrey deselincount - The penguin classics 1954 p102-173

(٣) جون باجون جلوب – إمبراطورية العرب – تعريب خيرى حماد – القاهرة ١٩٦٦ص٢١٥ .

(٤) المرجع السابق ص٢١٥

(٥) المرجع السابق ص٢١٥

(٦) المرجع السابق ص٢١٥

(٧) المرجع السابق ص٢١٥

(٨) . البيرونى – عدد ٧٧ من سلسة أعلام العرب . د. محمد جمال الفندى و د. إمام إبراهيم أحمد . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة سنه٦٨–ص٣٧ .

يشجعون هذه الحركة بكل ما أوتوا من قوة ويرسلون البعثات إلى البلاد الأجنبية ليستحضروا الكتب فيثقفها المترجمون وينشروها بالعربية وكانوا يغدقون العطايا على هؤلاء المترجمين حتى ليقال أن المأمون كان يعطى حنين بن إسحاق من الذهب زنة ماينقله من الكتب إلى العربية مثلاً بمثل(١) .ويقال أيضاً أن المأمون كان يجل علماء اليهود والنصارى ويحتفى بهم فى مجلسه لعلمهم وثقافتهم فى لغة العرب وخدمتهم لغة اليونان والسريان(٢) .

ولم تقتصر الترجمة على فن واحد أو علم بعينه ، بل تعددت وتنوعت العلوم التى نقلت إلى العربية . فلقد كان الأقدمون يرون أن العربية هى العنصر الذى الأول يطبع هويتنا وقد نعتها بعض العلماء بالسلاح وإدرجها ضمن الأسلحة التى يجب أن يتحصن بها المسلم والتى تدخل فى الآية الكريمة ﴿ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم﴾ [النساء : ١٠٢](٣).

فالبيرونى مثلاً كان يجيد اليونانية والفارسية والسريانية فضلاً عن السنسكريتية كما ذكرنا غير أنه كان يرى أن للعربية فضلا على لغات العالم ويكتب بها كل مؤلفاته التى بلغت المائة والخمسين كتاباً(٤) .

ومن أمثلة الترجمات العربية المتعددة نجد ترجمة الطبيب الأندلسى ، أبو داود سليمان بن حسن المشهور بابن جلجل والذى عاش فى القرن الرابع الهجرى فى قرطبة إبان عهد المؤيد با لله هشام(٥) فقد أعاد ترجمة كتاب ديورقوريدن عن اللاتينية بعد أن كان اصطفان بن باسيل قد ترجمه عن اليونانية إبان خلافة المتوكل وراجعه المترجم الشهير حنين بن إسحاق(٦) .

ويضع ابن جلجل فى هذا الكتاب آليات واضحة للترجمة فيقول " إن ما علمه اصطفان من تلك الأسماء اليونانية فى وقته ، وعرف أن له أسماءً فى اللسان العربى فسره أى ترجمه بالعربية ، وما لم يعلم له فى اللسان العربى أسماء تركه فى الكتاب على اسمه اليونانى ؟ منه على أن يبعث ا لله بعده من يعرف ذلك الاسم ويفسره باللسان العربى . لأن إطلاق

---

(١) ابن قتيبة – عدد ٢٢– من سلسلة أعلام العرب – وعبد الحميد الجندى – ص١٧ .

(٢) المرجع السابق – ص٢٣ .

(٣) ملحق جريدة الأهرام – ٩٤/٥/٦–ص٨ (صفحة الأدب) .

(٤) عباقرة الحضارة الإسلامية – على الدالى – كتاب الجمهورية عدد ٣٦–فبراير ١٩٧٢ص٨٣ .

(٥) ملحق جريدة الأهرام . مرجع سابق ص٨ .

(٦) ملحق جريدة الأهرام . مرجع سابق ص٨ .

مفرد بالعربية على مفرد آخر غير عربى يحتاج إلى اتفاق أهل العلم المتخصصين من كل بلد على أعيان تلك الأدوية بما يرون . وإضافة إلى هذا الاتفاق ينبغى أن يطلقوا الاسم العربى الذى يختارونه اعتماداً على الاشتقاق من العربية أو بغير ذلك مثل ان يتواطأوا على اسم معين فكان اصطفان يتكل فيما لم يصل إلى معرفته على قوم يأتون من بعدك ممن يعرف أعيان تلك الأدوية التى لم يعرف لها اسماً فى وقته فيسميها على قدر ما يسمع[1] .

حدد ابن جلجل إذن طريقة الترجمة وهى (١) وضع اللفظ العربى مقابل المفرد الأجنبى إن وجد (٢) ترك المفرد الأجنبى كما هو ومن ثم يأتى من يعربه . ونرى هنا فكرة السياق الحضارى، واستمرارية الأمة . واعتماد المترجم على الأصل . فلتعتبر من المترجمين المشهورين أيضاً عبد الله بن المقفع وكان من أبناء الفرس الذين نشأوا بين العرب ولد سنة ١٠٦هـ كان أبوه مجوسياً يجمع خراج بلاد فارس للحجاج بن يوسف الثقفى . وكان مجوسياً ثم أسلم فى آخر عمره وتعلم صنعة الكتابة والترجمة وبرع فيها ومات مقتولاً عام ١٤٢هـ[2] وأشهر الكتب التى ترجمها كتاب "كليلة ودمنة" وهو يستحق منا وقفة .

فكتاب كليلة ودمنة من الكتب التى ترجمت فى صدر الدولة العباسية من اللغة الأعجمية (أى الفارسية) إلى اللغة العربية[3] . وقد اعتكف على الاعتناء به أصناف الناس فترجموه من العربية إلى لغاتهم من سائر الأجناس[4] . وكانت الترجمة فى أيام أمير المؤمنين أبى جعفر المنصور[5] . وعنه يقول مترجمه "أن هذا كتاب كليلة ودمنة وهو مما وضعه علماء الهند من الأمثال والأحاديث التى ألهموا أن يدخلو فيها أبلغ ما وجدوا من القول فى النحو الذى أرادوا و لم تزل العلماء من أهل كل ملة يلتمسون أن يعقل عنهم ويحتالونه ذلك بصنوف الحيل ، ويبتغون إخراج ما عندهم من العلل ، حتى كان من تلك العلل وضع هذا الكتاب علىأفواه البهائم والطير"[6] فهو إذن كتاب حكم وفلسفة ووعظ على لسان الحيوان مما يسمى أحياناً "التصوير الخيالى" . وهو نوع أدبى نراه خاصة عند الشعوب الهند أوروبية .

ويمكننا أن نرى أمثلة لها فى قصص أو خرافات لأيسوب ، وحكم لافونتين وغيرها .

---

(١) ملحق جريدة الأهرام . مرجع سابق ص٨ .

(٢) المنتخب من أدب العرب ج٣-مرجع سابق ص١ .

(٣) كليلة ودمنه - بيدبا الفيلسوف الهندى - ترجمة عبد الله بن المقفع - المطابع الأميرية بولاق القاهرة ١٩٣٦م - ص١ .

(٤) المرجع السابق ص٢ .

(٥) المرجع السابق ص٥ .

(٦) المرجع السابق ص٥٨ .

بيد أن الهام هنا ، هو أن ترجمة ابن المقفع قد ظلت المصدر الأساسى لكليلة ودمنة فى العالم كله . والأهم أنه عندما وجدت نسخة من الكتاب الأصلى الفارسى وجد أن النص المترجم أعمق وأجمل عبارة وأنصع معنى . كان ترجمة ابن المقفع قد تجاوزت الأصل لأنها وضعت فيه من أصولها هى وا لله أعلم .

أيضاً من المترجمين الأطباء ذكر ابن أبى أصيعة فى طبقاته باباً كاملاً هو التاسع تحت اسم فى طبقات الأطباء النقلة[١] . ونذكر منهم على بن أبى الطبرى مؤلف فردوس الحكمة المنقول عن السوريانية والهندية والنساطرة من عائلة سرجيوس وأبو زكريا يوحنا بن مساوية وغيرهم[٢] . ومعظمهم من غير العرب المسلمين كما نرى . ثم يتلوهم بطبقة الأطباء العرب أى بعد أن استوعدوا الترجمة وثقفوهم فى العلم .

وكانت الكتب العربية تترجم إلى اللغات الأوروبية كاللاتينية وغيرها فقد ترجم كتاب الرازى عن الجدرى والحصبة إلى اللاتينية عام ١٥٦٥م[٣] . وترجم جيرار دى كريمون "كناشة" كتبها يوحنا الدمشقى السوريانى ابن سيرافيون[٤] .

الحاصل أن التعريب لم يكن يهدف إلى محاربة لغة من اللغات أو حضارة من الحضارات ولكنه كان بدافع الحفاظ على اللغة (والأصل فيها) بالقدر الذى لايسبب نقصاً فى زادانا العلمى وبفضل تضلع أولئك العلماء وتمكنهم من اللغات الأخرى أمكنهم أن يقدموا لنا تآليف كانت قمة فيما خلفوه لتراث الإنسانية جميعاً[٥] .

يتبقى لنا أن نذكر الدور الذى لعبته الترجمة فى العلوم والفنون المستحدثة أو فى استحداث علوم جديدة على العرب من هذه العلوم مثلاً من علم المنطق .

يقول ابن سينا أن المنطق "هو الصناعة النظرية التى تعرف من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حداً . والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا وتعرف أنه عن الصور والمواد يكون الحد الاقناعى الذى يسمى رسماً"[٦].

---

(١) ابن النفيس – عدد ٥٧ من سلسلة اعلام العرب – د.بوب غلية نجى – الدار المصرية للتأليف الترجمة –ص٥٢.

(٢) المرجع السابق ص٥٤،٥٥ .

(٣) عباقرة الحضارة الإسلامية – مرجع سابق –ص٢١ .

(٤) ابن النفيس – مرجع سابق ص٥٦.

(٥) ملحق الأهرام –٩٤/٥/١٣– ص٨(صفحة الأدب) .

(٦) النجاة فى الحكمة المنطقية والإلهية – الشيخ الرئيس أبى الحسين بن سينا – الطبعة الثانية ١٩٣٨– عنى بتصحيحه الرحالة محى الدين صبرى الكردى ص٤.

ونراه هنا ينهج النهج الأرسطوطاليسى فالحد يصل إلى التعريف التام البرهانى هو عليه العلم[1] .

ولكن ليس هذا هو كل ما عند ابن سينا فهو يقول "وليس شئ من الفطر الإنسانية بمستغن عن استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى[2] فهو يضع بديلاً عن المنطق التأييد الإلهى .

وقد عرف المنطق اليونانى عندما ترجموه . ووضعوا مقابلاً لكلمة 'Logike كلمة منطق وكان المقصود أولاً معنى الكلام[3] .وهو معنى استمر حتى بعد أن أصطلح على تسمية علم الفكر بالمنطق . وحتى نجد أن مفكراً إسلامياً هاماً هو جلال الدين السيوطى يرفض تسمية المنطق فى كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"[4] .

ويعود هذا أساساً لأن الفقهاء اعتبروا المنطق علماً من علوم الأوائل وفيه شبهات كثيرة .

بيد أن المهم عندنا بعد هذا العرض التاريخى هو تأصيل العلم فى العربية وكيف تأثر بها كأصل وهو مبحثنا الأساسى وسنعمد هنا إلى المقارنة للاستدلال فأصل كلمة منطق أو Logic الإنجليزية هى Logikè اليونانية[5] والتى اشتقت بدورها من اليونانية Logos لوجوس والتى تعنى الكلمة فى ذاتها بما تحمله من تأثير سحرى . وسنلاحظ أن الكلمة قد دخلت كافة اللغات الأوروبية لتعطى نفس المعنى فهى Logique[6] بالفرنسية و Logik[7] بالسويدية وLogica بالإيطالية و Logik بالألمانية[8] و Logica [9] بالأسبانية وبالروسية 703UKA[10] أو لوجيكا .بل سنجد بعض المتفرنجين من كتاب بدايات القرن العشرين

---

(١)المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره المعاصر – د. على سامى النشار – ط ١– المكتبة التجارية الكبرى الإسكندرية – ١٩٥٥ص٤.

(٢) النجاة مرجع سابق ص٥ .

(٣) المنطق الصورى – مرجع سابق ص٧.

(٤) المرجع السابق ص٣.

(٥) المرجع السابق ص١.

(٦) الكنز – قاموس فرنسى – عربى . Logique .

(7) Hills suedish - English pouret dictionary - LOGIK .

(٨) القاموس الفريد – إيطالى عربى – رياضى حيد – Logica.

(9) langenscheidts han dwortebuch 1988 Enghsh - Dentscls -Logik .

(10) Vox Newcollege spanish & English dictionany - Logico .

يتكلمون عن "اللوجيك" ويبتعدون عن "المنطق" .

إن دخول هذه الكلمة كل اللغات بنفس الشكل يوضح أن الأصل واحد وأن المنحى التفكير واحد ومرتبط . بينما نجد أن العرب عندما يبدأون الكلام في المنطق يتكلمون في السمة وفي هذا يقول إبراهيم الباجوري في الحاشية على السلم للاخضري : اعلم أنه ينبغي لكل شارع في فن يتكلم علي البسملة بطرف مما يناسب ذلك الفن وفاء بحق البسملة وهو أن لا يترك الكلام عليها رأساً وبحق الفن المشروع فيه وهو أن يتكلم عليها بطرف مما يناسب ذلك الفن[1] . فالمنطق عند العرب هو وسيلة لمعرفة الحق . وبالتالي للوصول للإيمان . المنطق ليس فقط أداة لمعرفة الصواب في الرأس باستخدام وسائل الاستدلال والقياس وغيرها . وإنما هو أيضا فن ودربة للوصول للحق والحقيقة . ومن ثم يبدأون الكلام بالبسملة في ضوء المنطق ويرون هذا حق لها وحق على الفن ذاته.

وقد أثر المنطق في علوم كثيرة من بينها الفقه . ويذكر الدميري صاحب "حياة الحيوان الكبرى" في هذا الكتاب أن الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقي قد التقى الأمام أبي حنيفة ونهاه عن القياس في الدين . كما يذكر قصة أخرى عن استخدام الكسائي النحوي للقياس النماذجي في قولته "المصغر لا يصغر" ورده على أبي يوسف الفقيه حين سأله عن حكم من سها في سجدة السهو . وقد أثر المنطق كثيراً في النحو فقال أبو سليمان السجسكتي في هذا نحو العرب فطرة ، ونحونا فطنة[2] .

ومن العلوم الأخرى التي تأثرت بالترجمة سنجد الجغرافيا فيقول ابن خرداذبة في مؤلفه "المسالك والمالك" أنه اعتمد في بيان حدود الأرض ومسالكها على ماكتبه بطليموس في ذلك[3] .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الترجمة لم تكن كلها خير وبركة فقد حدث زيغ عن الأصل كثير واختلط الحابل بالنابل أحياناً . ويتهم الجاحظ في "الحيوان" المترجمين بالخطل والخطأ ويقول "إن الترجمان لا يؤدى أبداً ما قال الحكيم على خصائص معاينة وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته[4] .وينعى الكثيرون على ابن الراوندي كمترجم دوره في خلط الأفكار الغنوصية والحلولية ببعض الآراء الاعتزالية وسنجد كذلك تأثيراً للغنوصية في كتابات الحلاج

---

(١) Mo3nka القاموس الروسى .

(٢)حاشية خاتمة المحققين ونادرة المؤلفين شيخ الإسلام وفخر الأنام أستاذنا الشيخ إبراهيم الباجورى على متن العلم فى فن المنطق للإمام الاخضرى – مطبعة حجازى –١٢٢٦هـ–ص٣ .

(٣) . الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، آدم ملز – ترجمة د.محمد أبو ريدة – دار الكتاب العربى بيروت ١٩٦٧ جـ٢ ص٧

(٤) الترجمة والمفاهيم – ورقة غير منشورة – سيف الدين عبد الفتاح ص١.

وأفكاره[1] . ولا يفوتنا أن نذكر ونؤكد أن الجمهور قد رفض تلك الآراء وأنه حتى فى حالة الحلاج سنجد أن الخلط قدره البعض شطحات التصوف وغلواته وا لله أعلم .

١-٣ الترجمة من مطلق إعادة الإنتاج أو النقل فى إطار اللحظة الحضارية المتحققة، وفيه الكلام عن الأمم الغازية والأمم المغزوة والاستيعاب والتعريب وأهميته وارتكازه على البنية الأساسية صوتاً ومعنى ، وكيف كان القدماء ينقلون ويتحققون .

لقد غزا العرب فى تلك البلاد التى فتحوها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً لغات مختلفة منها ما يمت إلى العربية بصلة وسبب ويقرب منها قرباً ، ومنها ما يبعد عن العربية بعداً واسعاً .

وما انتصرت اللغة الغازية فى كل تلك الميادين انتصارا أساسياً ومحت تلك اللغات المغزوة محواً إن سنة الحياة تأبى هذا[2] . وثمه قوانين تحكم علاقة هذه اللغات بالعربية أو اللغة المغزوة باللغة الغازية . وأولها فى ظننا هو الأصل والصلة فكلما كانت اللغة الغازية على علاقة وثيقة باللغة المغزوة وأكثر تطويراً لها وذات علو فى أروقها كلما تلاشت المغزوة وسكنت فى الغازية وهو الأمر الذى حدث فى مصر مع القبطية ، التى انثرت وتشبع أهل مصر بالعربية . وثانيها هو حضارة الشعب المغزو إن على حسب تلك الحضارة تصمد اللغة المغزوة للغة الغازية ولا تجد اللغة الغازية بداً من الإذعان للغة المغزوة فى بعض الميادين[3] وسنجد مثالاً على هذا فى فارس حيث أن الحضارة الفارسية ذات الأصل الثنائى قد وجدت فى باطنية الشيعة وثنائية الخير والشر عندهم ما يلائمها فاستجد محبة . ورفضت العربية واستبقت الخاصة ، وعندما حاول العثمانيون فصل تركيا عن الأمة الإسلامية عمدوا إلى التخلى عن الحروف العربية كجزء من علمنه الدولة . بمعنى أن اللغة تمثل ركيزة أساسية فى لحظة حضارية معينه . ومع صعود للحظة الحضارة الإسلامية صعد نجم العربية . واتجة القوم إلى التعريب ووضعوا لذلك أصولاً وقواعد . وكانت نهج العرب الفصحاء أن يجروا على اللفظ المعرب قوانين اللفظ العربى ويعاملوه كما لو كان عربياً أصيلاً وذلك بأن يبدلوا بالحروف التى ليست من حروفا أقرب إليها فى النطق[4] . مثل وابور العامية التى هى

---

(١) الحضارة الإسلامية جـ٢ مرجع سابق ص٧٧.

(٢) القول المقتضب فيما وافق أهل مصر من لغات العرب – محمد بن أبى السرور الصديق الشافعى – تقديم إبراهيم الأبيارى وزارة الثقافة والإرشاد القوى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ص٢.

(٣) المرجع السابق ص٢ .

(٤) المصطلحات العملية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون – مكتبة الزهراء – القاهرة ط١ -١٩٩٢- وضباحى عبد الباقى – ص٧٢.

تعريب فصيح لكلمة Vapeur حيث تحول حرف V غير الموجود فى العربية إلى واو وخفف حرف أ إلى باء وحولت الحركة الخفيفة EU إلى حركة ضم ثقيلة لتسهل على الألسنة مشيًا مع قاعدة منع التقاء الساكنين أيضاً من قواعد التعريب ألا يزيد عدد أحرف كلمة عن (سبعة أحرف) ثم تصاغ فى قوالب عربية وقد يجرون عليها قواعد الاشتقاق والصرف فيشتقون من الأسماء أفعالا وصفات ويقولون دونّ من الديوان ومهندس من هنداز بعد قلب الزاى سينا[1]. وهكذا . كان العرب يترجمون ويعربون اعتماداً على منهج محدد يشمل الاستيعاب ثم الاستنتاج فى اللغة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسة الأدب العربى قد نهضت وتنوعت بحوث النقد فيه بعد أن عرفت كتب أرسطو بالترجمة والتلخيص إلا أن تأثر النقاد العرب بأراء أرسطو ونظرياته لم يكن تأثراً ذا بال نظراً لغلبة الشعر الغنائى عندهم[2] . فهم قد استوعبوا أرسطو وذكروه فى كتبهم مثلما حدث مع ابن المعتز فى كتاب البديع[3] .

ورأى بعضهم أن شعر أبو تمام ومعانية الفاضلة لو ترجمت إلى لغة أخرى كالفارسية أو الهندية لما فقدت معانيها معتبًرا ذلك تمام القوة[4] جرياً على النهج الأرسطى .

وهكذا سنجد أن من أصول الترجمة والتعريب عندهم المحافظة على روح العربية وأصلها التوحيدى . ومن ثم استيعاب المترجم والمعرب فى صلب اللغة ذاتها واستدماجه فى بنيتها . ومن بعد استخدامه كما أسلفنا من قبل .

وكان الأصل هو ترجمة المعنى فإن لم يحدث فالتعريب بقواعده السالفة . وفى إطار الترجمة فثمة طرق أساسية هى الاشتقاق والمجاز والنحت والتركيب[5] .

وسيأتى الكلام على كل منها مفصلاً فى الجزء الثانى . كما يمكن لمن يريد الاستزادة فى هذا الباب الرجوع لكتابى د. ضاحى عبد الباقى (المصطلحات العملية قبل النهضة الحديثة) ، و(المصطلحات العملية والفنية وكيف واجهها العرب المحدثون) . أ . هـ

الجزء الثانى : عن آليات الترجمة والنقل والتعريب ، وفيه الكلام عن الأصول المشتبهة والمختلفة ، وكيفية انتقال الكلمات والمفاهيم عبر اللغات ومدى تأثير قيمتها الدلالية بهذا الانتقال ؟ وكيف نبحث عن المقابل فى لغتنا ؟ ، وهل ننقله ام نخترعه ؟

---

(١) المرجع السابق ص٧٢ .

(٢) فى النقد الأدبى عن العرب - دكتور محمد درويش ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٩ . ص٦٠ .

(٣) المرجع السابق ص٦٢ .

(٤) المرجع السابق ص١٩٢ .

(٥) المصطلحات العلمية والفنية - مرجع سابق - ص٦٧ .

٢-١- عن الأصول المشتبهة والمختلفة وفيها الكلام عن دور الاستشراق وكيفيه نقل الحضارة العربية للغرب ، وعملية الانتقال المفهوماتي وكيف تتم .

كان كلامنا فيما سبق عن كيفية الانتقال عبر اللغات ، والاعتماد على فكرة الأصل أو الجذر الذى يتخلل الأرومة اللغوية جميعها . وسنجد أن العرب الأقدمين قد فهموا تلك الفكرة ، وأشاروا إليها فى أعمالهم . فلقد عنى المشتغلون باللغة بتتبع الدخيل على العربية وألفوا فى ذلك كتباً مثل الجو اليقى فى كتابه (المعرب) والخفاجى فى (شفاء الغليل) واردشير فى كتابه (الألفاظ الفارسية المعربة)[١] كما ألف يوسف المغربى كتاباً هو (رفع الإصر عن كلام أهل مصر) وعرض فيه لما دخل اللغة العربية من لغة مصر يحاول أن يرد شيئا منه إلى أصل عربى ويحاول أن يقيم شيئا منه آخر على النهج العربى[٢] . واختصر هذا الكتاب باحث آخر هو السيد محمد بن أبى السرور البكرى الشافعى فى كتاب القول المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب) وهو مطبوع[٣] .... وعنى العرب كذلك بتقديم آليات محددة لكيفية النقل سواء كانت هذه الآليات صوتية مثل قواعد منع التقاء الساكنين وعدم جواز البدء بساكن وهي التى أدت إلى أن يضيفوا الألف لكلمات مثل كليد KLID لتصير إقليد مع قلب الكاف قافا ، أو فى عصرنا الحديث إضافة الألف إلى استراتيجية – Strategy ، وغيرها ، أو كانت معنوية ودلالية مثل إضافتهم لمعان جديدة ، على المصطلح المترجم كما فى (المنطق) الذى أسلفناه .

ومن الآليات نذكر : الاشتقاق . وهو أخذ صيغة من صيغة أخرى . ويكثر الاشتقاق drivatization فى العربية . فلو قبلنا رأى البصريين بأن المصدر هو الأصل لكان الاشتقاق منه . ولو قبلنا رأى الكوفيين بأن الفعل هو الأصل لكان الاشتقاق منه[٤] .

ويقسم العرب الاسم إلى جامد ومشتق . فالجامد ما لم يؤخذ من غيره كرجل ، وعلم والمشتق ما أخذ من غيره كعالم ومعلوم فانهما مأخوذ ان من العلم[٥] .

ومن الجوامد والمشتقات اسم المرة واسم الهيئة والمصدر الميمى والصناعى واسم الفاعل واسم المفعول والصفة الشبهة باسم الفاعل واسم التفضيل واسما الزمان والمكان واسم الآلة[٦].

---

(١) القول المبين – مرجع سابق ص١ .

(٢) المرجع السابق ص٢ .

(٣) المرجع السابق ص٢ .

(٤) قواعد اللغة العربية – مرجع سابق – ص٣٠ .

(٥) المرجع السابق ص٣١ .

(٦) المرجع السابق ص٣١-٣٩ .

والمجاز وهو استعمال الكلمة فى معنى غير معناها الأصلى على أن يكون بين المعنيين علاقة وأن يكون هناك قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلى[1] . والعلاقة يجب ألا تكون المشابهة وإلاصار استعارة . وعلاقات المجاز المرسل كثيرة أوجزها لنا د. على جمعة فى محاضرته القيمة حول المجاز فقال إنها الحالية والمحلية والسببية والمسببية والكلية والجزئية والخصوصية والعمومية واعتبار ما كان واعتبار ما سيكون[2] . والله أعلم .

والنحت وهو ادماج كلمتين فى بعضهما أو إخراج كلمة جديدة[3] وقالوا إن لا نظام للنحت ومن المنحوت البسملة والحوقلة وغيرها ومن المنحوت المترجم الكهرطيسية والحيعلم وهو اسم نبات وغيرها .

والتركيب وهو على أربعة أنواع المزجى والإضافى والإسنادى و الصفة والموصوف . ومن المرتجمات التركيبية داء الفيل مقابل ELEPHANTIASIS .

والترجمة الحرفية واللغوية . فالحرفية كقولنا علم الحياة علم الإنسان ونحو ذلك. والمعنوية كقولنا الأحياء والإناسة . أو محل الصرفة كمقابل لكلمة **Banque** كما وضعها الطهطاوى[4] .

و[5] التعريب ومنه بيولوجية وانثروبولوجيه .

فتلك ٦ آليات استخدمها القدامى والمحدثون للترجمة والانتقال المفاهيمى عبر اللغات. وليس بضائر لنا أن نستخدمها ونستعيدها ونكررها . والقائل بأن المصطلح يجب أن يكون كلمة واحدة لا يدرى بأن التركيب هو إنتاج كلمة واحدة فالمضاف والمضاف إليه عند العرب هو كلمة واحدة نحو عبد الرحمن وعبد الحليم وعبد الفتاح وغيرها . ومن هذا القبيل قولنا (احتلال الذرة) ترجمة لمفهوم **Atomkolonialism** السويدى وهو مفهوم مركب من كلمتين **Atom** أو ذرة **Kolonialism** او احتلال وحدث نحت للمفهوم فى إطار صيغة **Genetiv** المستخدمة بكثرة فى السويدية . وهنا نود أن نؤكد أن النحت رغم وجودة فى العربية إلا أنه لا يستخدم بنفس كثرة استخدامه فى اللغات الهند أوروبية (وهو تركيب

---

(١) المصطلحات العلمية والفنين وكيف واجهها العرب - مرجع سابق - ص٦٨ .

(٢) محاضرات غير منشورة للدكتور على جمعة فى بحث المفاهيم .

(٣) المصطلحات العلمية والفنية - مرجع سابق - ص٦٩ .

(٤) المرجع السابق ص٧٤ .

(5) Lowe,ch., Atomkonialism - Framkrikes Karrrlpenproli Franska Polynesien -

ورقة بحث غير منشور ستوكهولم ١٩٩٢ ص١ .

مزجى كما نلاحظ) . وهذا عائد بالتأكيد لاختلاف الأصل ولو حود البدائل المتعددة التى تحافظ على أصل الكلمة وحذرها وخاصة الاشتقاق والتركيب . تتبقى هنا كلمة لابد أن تقال عن انتقال المفاهيم من العربية إلى اللغات الأخرى عبر اللاتينية وهو ما نجدة بوضوح فى كتب كثيرة ويمكن الرجوع إلى روايتى اسم الوردة [١] The name of the Rose . لاجرتو إكو والسفن الطويلة لفراتز بنجتسون The longships .[٢] لمعرفة مدى اتصال الأمم الأوروبية بالحضارة العربية وكيفية انتقال المفاهيم إلى تلك الأمم .

ولابد هنا من التكلم عن دور الرهبان فى هذا وهو دور مزدوج ناقل لحضارة العرب كما هو الحال مع توما الاكوينى الذى استطاع أن يحصل قدراً كبيراً من العلم والمعرفة متكئاً إتكاءً كاملاً على القدر الذى استطاع أن يفهمه ويظفر به من عند كتاب الإسلام و علمائه وفلا سفته ومتكلميه[٣] . وأيضاً مبشع للعرب وكاره لهم ومحقرلهم عند الآخرين منعا لانتشار الإسلام وإيقافة حتى أن المؤرخين اعتبروا معركة بلاط الشهداء[٤] وانتصار شارل مارتل على عبد الرحمن الغافقى معركة فاصلة فى التاريخ .

والأمر لا يعدو أن العرب لم يستأنسوا بإحراء المناطق والتخوم الشمالية ونفروافها.

إذن كان الحرص على الأصل الثنائى والبعد عن الأصل التوحيد حاضراً بشدة عند الترجمة من العربية إلى اللغات الأوروبية . والأهم أن الأوروربين اعتبروا هذا استعادة لعلوم اليونان والرومان . أى أنهم قاموا بتصنيف المفاهيم المنتقلة إليهم وتنقيتها مما رأوا أنه عربى مخالف لهم فى إطار ثنائية الخير والشر والتى تحكم المنطق الأوروبى كما أسلفنا . إن الانتقال المفاهيمى فى رأى دريدا ، يصل إلى مستوى التحويل أى التشوية ؛ لعلاقة نعترف بها إرادية بين كلمة ما ومفهوم ، بين المجاز وبين ما يعتبره المرء حس أولى يتغير أو استعمال حرفى صحيح دارج)[٥] . دريدا إذن يعتبر الأساس فى الانتقال المفاهمى هو التشويه والمجاز عنده هو كسر لكل ما هو نسقى ودارج وشائع .

النقل هو حالة الانقطاع المعرفى إذن . ولفهم هذا بصورة أوضح لندرس استعادة

---

(1) Umberto Eco - The Nameof The Rose - To. by william Weauer - Warner books 1986

(2) Frams G.Bengtsson - The long ships - To.by Michael Meyes - Fartar Collins ,1988.

(٣) رسالة فى الطريقة إلى ثقافتنا – مرجع سابق ص٤٠ .

(٤) المرجع السابق ص٣٥ .

(5) Nicholis Royle - Telepamayb& literalture - Basil Black well -1991-page 1 .

اللغة الإنجليزية لمفهوم (تليباثى) أو (التخاطر) أو Ovuttaoele Talepathy هذا المفهوم الذى يعنى التفاهم عن بعد والذى صيغ فى نهاية القرن التاسع عشر قد صيغ مع أزمة المسيحية فى العصر الفيكتورى[١] . أو هزيمة التدين أمام المذاهب المادية وسيطرة فكرة العلمية والحتمية . من ثم محاولة صياغة علوم للروحانيات ومفاهيم تقنن لها . ومن ثم تضاع منظومة مصطلحية تتبع هذا المصطلح فزى مصطلحات مثل Telethesia [٢] أو الإحساس عن بعد و Telekeimeria أو التحريك عن بعد وغيرها . فهى حالة القطيعة المعرفية التى عاشتها أوروبا فى نهاية القرن التاسع عشر والتى احتاجت العودة للجذور الأصولية والبحث فيها واستعادتها .

٢-٢- عن الانتقال من لغة لأخرى والمجال الدلالى وكيف يفعل الأصل فى المصطلح وكيفية البحث عن المقابل واختراعه ؟

إن استعادة الوعى الإسلامى لاتعنى مجرد إعادة امتلاك العالم كما هو الآن .

إنما هى تتضمن إعادة تشكيل النظام العالمى على هدى يتمثلة الجنس البشرى أو الإنسان وفطرته التى فطر عليها التى تتطابق مع الإنسان المتدين[٣] فى هذه العبارة تفترض د.منى أبو الفضل أن دور المسلم العالم الآن هو العمل على إعادة التأسيس فى ضوء ماتسميه الفطرة أو الأبستيم التوحيدى . وهى تتكلم عن خلق الوعى الأبستيمى[٤] والمدار الذى تدور فيه هو الميزان أو الوحى الذى يمثل نقطة الأساس الرأس للأبستيم التوحيدى . ولابد أن نفصل قليلا فكرة الميزان كما فهمناه من كتابات منى أبو الفضل . الميزان هو ذلك المقياس أو المحدد الذى يلزمة المؤمن ويلزمة . فهو ذلك الوضع الرأسى الذى يتفاضل على أساسه الناس ويجدون أنفسهم للوصول إليه أى هو التقوى والإيمان . وهو الأصل التوحيدى . وعلى هذا الأساس الرأسى تتحول التراتبية الرأسية السلطوية إلى انتشار أفقى عمرانى هو الاستخلاف فى الأرض وعمارتها . عند فهمنا لهذه العلاقة بين الرأسى / الميزان والأفقى/ العمارة والاستخلاف . نفهم كيف تنتقل المفاهيم عبر اللغات . فعندما ترجم العرب أسماء العضلات اللاتينية ، وجدناهم يترجمون العضلات المقربة من الجسد بالانسية والعضلات المبعدة عن الجسد بالوحشية . ولا يمكننا فهم هذه الترجمة الا فى ضوء فهم الميزان والفطرة

---

(1) ibidp 3 .

(2) Mone Abultadl -Where east meets west - III T - Islani . zation of Knonuledge Nolo - 1992- page 10

(3) ibid p65 .

(4) ibid p61666 .

والأصل .فالخط الرأسى الذى يقسم الجسد لنصفين متماثلين للرائى هو الميزان وهو المقياس وهو المحدد . وهو مثال الميزان التوحيدى الرأسى . وهو أصل الفطرة . من ثم فالاقتراب منه بمثابة إناسة واستئناس وأنس . والابتعاد عنه بمثابة وحشية وتوحش . ومن ثم وضعوا الترجمات على هذا الأساس بينما نجد أن الأصل اللاتينى يختلف فالعضلات المقربة هى Adductors والعضلات المبعدة هى Abdudoes . والكلمتان تتفقان فى الجذر وهو Ductor أو محرك . أو سنجد أن الاختلاف يمكن أساساً فى الصدر أو السابق ab Prefix أو ad حيث الأولى تعنى إبعاد والثانية تقريب . ولن نغالى لو قلنا الفرق يمكن فى ثنائية الحرفين d ,b حيث الحرف الأخير يسير فى نفس اتجاه حرف a بينما يبتعد الحرف الأولى عن اتجاه حرف a . ولقد لعب المستشرقون دوراً هاماً فى نقل المفاهيم المخلطة إلى العربية ونجحوا نجاحاً باهراً فى التأثير فى النقل إليها ونجح الاستشراق كما يقول الأستاذ محمود شاكر فى إفساد حياتنا الأدبية والاجتماعية [1] . ولقد رأى المستغربون الأوائل من قومنا من رفاعة الطهطاوى إلى طه حسين . فى هذه الطبقة من المستشرقين المنهج العلمى والمعرفة الجيدة والجديدة فانبهروا[2] . وعادوا إلينا وهم لا يستريبون شيئا . ونقلوا ما شاعوا والنقل دون تدبر ، أو تفهم . على سبيل المثال يترجم الجبرتى أو يضع لفظ (الفتنة) مقابل Revolulion الفرنسى وهو يسير على نهج الأولين فى تبغيض العنف وكراهية الامتثال . ويستعيد اللفظ القرآنى . ويسمى الشامى نيقولا ترك اللفظ نفسه هيجان . ومايزال البعد النفسى السيئ ، أو الدلالة بعد اللغوية Metalinguistic للفظ ، وسائراً وقائماً . وأن افتقد البعد القرآنى الأصيل بينما نجد إلياس بقطر المتعاون مع الفرنسيين والذى يرحل معهم عند رحيلهم عن مصر إلى غير رجعة ، نجده يترجم اللفظ بتغير أو تقلب أو إنقلاب . وكلها تتضمن البعد الفرنسى الحسن والمنسق مع رؤيتهم وأصلهم[3] .

وسنلاحظ أن العرب الأوائل ، كما أسلفنا ، قد حافظوا على هذا الفرق بل وسار على نهجهم بعض المحدثين أيضا . وسنعود للتمثل بعلم المنطق مرة أخرى . ففى كتاب النجاة لابن سينا يقول (القرينة التى يلزم عنها لذاتها قول آخر يسمى قياساً و(سولوجسموس)[4] فهو قد ترجم Syllogism إلى قياس العربية المعروفة كما ذكرنا مرادفها بتعريب لفظها اللاتينى . وسنجد عن اسحق حنين ، مايماثل ذلك فقد ترجم إسحق كتاب (العبارة) لأرسطو وفرق فى ترجمته بين مفهومى الممكن Dynaton والمحتمل Endechomenon وترجم Anagcaion بواجب وAdynaton الممتنع فكأنه وضع الممتنع

(١) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، مرجع سابق – ص٤٩ .

(٢) نحن والغرب – مرجع سابق ص٨٧ .

(٣) المصطلحات العلمية والفنية – مرجع سابق ص٣٣ .

(٤) النجاة – مرجع سابق ص٣٢-٣٣ .

مقابلا نافيا للممكن. وهو فى كل هذا لا يخرج عن الأصل والإطار العام و لله أعلم .

والخلاصة أن الانتقال من لغة لأخرى يتمثل دائما الأصل الذى حددناه ويحدث معه تغيرا فى المجال الدلالى للمفهوم زيادة أو نقصاً . ومن ثم فالترجمة ليست عملية آلية نفعية وليست عمليه محايدة موضوعية . وهو الأمر الذى ستتعرض له تفصيلاً فى الجزء الثالث .

الجزء الثالث :- وفيه الكلام عن الترجمات الممسوخة ولحظات الهزيمة فى منتصف القرن الماضى وأوائل القرن الحالى وأثر المترجمين الشوام فى ذلك ، وما أسماه مصطفى صادق الرافعى الأسلوب القرآنى والأسلوب الإنجيلى ، وكيف تتحول اللغة إلى سلاح لمقاومة المحتل وكيف يشتق اللفظ فى لحظة مشروع حضارى بعينه ، وتراكم الهزائم وحصول حالة الانحطاط ، والوصول لحالة تقبل الهزيمة ، والرضوخ لسطوة الكلمة السحرية ، ثم تحيز الترجمة وهى خاتمة المطاف .

٣-١- عن الترجمات الممسوخة :

ما زال الحوار دائراً و لم ينته حول أصل كلمة علمانية وهل هى من "العلم" أم العالم وغير ذلك ؟ وحيث أن لفظة العلمانية غير ذات جذر لغوى أصيل فى اللغة العربية وإنما هى لفظة مقابلة لمفهوم أجنبى . وقد تكون الترجمة أو استخدام هذا اللفظ العربى للدلالة على المفهوم الأجنبى غير موفقة أو غير معبرة عن ذات المعنى المقصود بهذا المفهوم فى لغة الأم(١).

ما يطرحه الباحث نصر عارف فى السطور السابقة هو أمر شديد الأهمية فمختلف المفاهيم التى تطرح نفسها على الساحة الثقافية فى عصرنا هذا تحمل ذات الإبهام والالتباس و الخلط والأكيد أن هذه الترجمات ممسوخة وضعيفة وهى تعبر عن ضعف وركاكة المترجم فى أمس الأحوال . أو حتى قصديته وعمديته فى أسوأها . ونلاحظ أن بداية التراجم الركيكة فى نهاية القرن التاسع عشر . قد واكبها الدعوة إلى استخدام العامية ونبذ العربية بدعوة العلم للعامة(٢) . وهى تلك الدعوة التى هدفت إلى هدم العربية والإسلام وتكريس النفوذ الأجنبى . والتى رأيناها فى بلاد المغرب كما فى بلاد الشام ، وكما فى مصر وبلغت أوجها مع الدنلوبية كما يذكر الأستاذ شاكر فى كتابه أبا طيل وأسمار(٣) .

---

(١) نظريات التنمية السياسية المعاصرة - نصر محمد عارف - المعهد العالى للفكر الإسلامى - سلسلة الرسائل الجامعية بالاشتراك مع دار القارئ العربى - ص٣١٤ .

(٢) راجع أباطيل وأسمار - محمود شاكر - وكذلك كتاب لنفوسة سعيد .

(٣) راجع أباطيل وأسمار .

ولو تتبعنا أصل الكلمة العربية سنجد أن إلياس بقطر[١] هو أول من استخدمها نسبة للعالم قائلاً عالمانى وعالمانية فهى ترجمة[٢] لكلمة Laique الفرنسية المأخوذة من Laicus اللاتينية. وقد أجراها المجرى الفرنسى أى من يرفض الدين ولا يهبه أدنى اهتمام . ويؤكد د. السيد فرج فى مقاله "علمانى وعلمانية تأصيل معجمى"[٣] أن اللفظ لم ينتشر حتى انقضى القرن التاسع عشر . وهذا أمر طبيعى فلم يكن بقطر منتشراً بل كان منبوذاً أو ترك مصر وهاجر مع الفرنسيين .. الأدعى للانتباه هو عودة اللفظ للظهور فى قاموس أعد لتلاميذ المدارس المصرية التى تحولت إلى التعليم العلمانى فى ظل الاحتلال الانجليزى وأعده الفريد هندية وراجعه سقراط سبيروبك[٤] . وهكذا ظهر المفهوم أو لنقل عاود الظهور فى القرن العشرين بقوة فى ظل سيطرة النزعة الدنلوية فى التعليم .

ثم ذاع ودخل إلى المعاجم العربية التى أصدرها المجمع وكتب مادته فى معجم العلوم الاجتماعية حنا رزق . وكان هذا عام ١٩٧٥م . وطوال هذا التاريخ يحمل المصطلح معنى جيداً أوروبى النزعة يوحى دائماً بأنه لمصلحة الشعب وعموم الناس متأثراً فى ذلك بالخبرة الأوروبية [٥] . بمعنى أن المصطلح التزم بالأصل الأوروبى الذى نزع إلى الثنائية والتقابل التصارعى . فنراه دائما يستخدم كى يوحى بالصراع بين الدنيا والدين .

أو الصراع بين العلم والخرافة . وعندما يحاول مستخدموه تأصيله نجدهم يلتزمون تلك الثنائيات ويبتعدون عن طرحه فى إطار توحيدى من خلال آلياته وتطورته وصيرورته وهو ما حاوله عبد الوهاب المسيرى فى مقاله فى منبر الشرق عن العلمانية[٦] .

إنما أردنا مما سبق ضرب المثل على مسخ المصطلحات وافتقادها لروحها الأصلية عند الالتزام بحالة الانبهار التى سادت مثقفى مصر والعرب بما يحدث فى الغرب وما اعتقدوه هناك من نهضة وتقدم .

وقد جمع د.محمود خليل راشد العديد من هذه الأساليب الدخيلة على العربية المترجمة من قبيل أخيراً وليس آخراً وهى ترجمة Last but not least وليس من شك وهى ترجمة There

---

(١) المصطلحات العلمية والفنية ص٣٢ .

(٢) نظريات التنمية – مرجع سابق ص٣١٦ .

(٣) د/ السيد محمد فرج ، علمانى وعلمانية تأصيل معجمى – الحوار العدد ٢ صيف ١٩٨٦م ص١٠٦ .

(٤) نظريات التنمية – مرجع سابق ص٣١٦ (هامش ٢٧) .

(٥) نظريات التنمية – المرجع السابق – ص٣١٥ – ص٣١٦ .

(٦) العلمانية – د. عبد الوهاب المسيرى – مجلة منبر الشرق العدد ٣ .

is doupt وغيرها ، جمعها فى كتاب سماه "عثرات العقول"[1] ونعى على العربية مثقفيها .

ولقد كان الغرب لمثقفى بداية القرن الذين انتشروا واستشروا وصاروا رموزاً لما سمى "بالتنوير" وهى ترجمة لفظه غربية هى Enlightenment ، بمثابة كعبة يحجون إليها ومحرابا يتجهون إليه . ويمكننا فهم علاقة المثقفين بالغرب فى إطار "مقاربة الدائرة" فهذا الشكل الهندسى كنموذج يتيح إمكانية رؤية محاولات العرب والمصريين والمسلمين مقاربة الحضارة الغربية . وهذه المقاربة لم تخرج عن نمطين .

١- التماس ٢- الاختراق

ونعنى بالتماس تلك المحاولات التى حكم بها المثقفون العرب لمقاربة الحضارة الغربية وعادوا منها منبهرين ومذهولين [2] . لقد كانت نقطة التقائهم مع الحضارة الغربية هو المماس المرجعى الوحيد فى حياتهم ، يعودون إليها ويهجعون عندها ويتبركون بها . لقد تخلق عندهم ما أسماه سيد البحراوى "التبعية الذهنية"[3] . والتى تعنى التسليم بالآخر كنموذج فكرى قادر على ممارسة الحياة بطريقة تعجبنى أو تبهرنى واطلع إلى تحقيقها أو ممارستها وهنا التسليم يتم على المستوى الذهنى النفسى الإنسانى للمفرد أو للجماعة[4] . وهذا الانبهار يمثل الطابع الأكثر وضوحاً فى الذهنية العربية منذ وصف الطهطاوى لمقاهى باريس وقدم طه حسين منهج ديكارت ونقل الشيوعيين للنموذج السوفيتى[5] . ويرى البحراوى أن الموقف الذى وقفه طه حسين لم يكن موقفه وحده بل موقف الجيل الجديد كله حتى قبل طه حسين . ويقول "إن الباحث يستطيع أن يلاحظ هنا الموقف منذ بدايات القرن فى كتاب الدكتور نقولا فياض عن "بلاغة العرب والإفرنج" "وروحى الخالد" تاريخ علم الآدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوجو سنة ١٩٠٢م قسطاكى الجمعى "منهج الوارد فى علم الانتقاد" سنة ١٩٠٧ وغيرها من الكتابات التى شغلت مجلتى المقتطف والهلال آنذاك[6] .

---

(١) راجع محمود خليل راشد – عثرات العقول – مطبعة ومكتبة راشد ، بدون تاريخ .

(٢) أسامة القفاش – بحث مقدم إلى حلقة البحث الثانية – التراث السينمائى فى الوطن العربى – السينما العربية الصامتة ٦-٨ ديسمبر ١٩٩٢م – الاتحاد العام للفنانين العرب بالتعاون مع مهرجان القاهرة السينمائى الدولى ، ص١٠ .

(٣) التبعية الذهنية فى النقد العربى الحديث فى مصر – د. سيد البحراوى – مجلته أدب ونقد ص١٠٤ – إبريل ١٩٩٤م ص١١ .

(٤) المرجع السابق ص١٢ .

(٥) المرجع السابق ص١٣ .

(٦) المرجع السابق ص١٤ .

لقد تكرس هذا الموقف المنبهر منذ بداية القرن التاسع عشر . ولعبت الإرساليات الأجنبية الدينية التبشرية دوراً هاماً فى إنشاء المدارس وترجمة وتأليف الكتب بالعربيـة[1]. أى لعبت دوراً هاماً فى تكريس هذه التبعية الذهنية وتثبيت حالة الانبهار . وإليها يرجع الفضل فى إنشاء المجامع العلمية التى تناولت العلوم الحديثة بالعربية وازداد دورها كثيراً فى الربع الثانى من هذا القرن[2] ونلاحظ هنا هذا تواكب مع انهيار المشروع الاختراقى لمحمد على . وأن الشام كانت الموضع الأساسى لهذة الإرساليات ولبنان هو أهم تلك المواضع طرة [3] . وهنا لايجب أن ننسى الدور الذى لعبته لبنان فى هزيمة مشروع محمد علـى وارتباط الموارنـة التاريخى بالفرنسيين خاصة وبالفرنجة عامة .

الخلاصة أن ثمه ارتباط وعلاقة بين ظهور تلك اللغة الزغلة الهجنية ، وتدهور الترجمة، وبين حالة التبعية الذهنية والتماس الحضارى الذى التزمه معظم المثقفين تجاه الغرب الغـازى ، والمنتصر كما رأوه . .

٣-٢- عن الاختراق والأسلوب القرآنى وكيف صارت العربيـة سـلاحاً فـى مواجهة المستعمر وكيف قام الأجداد باشتقاق اللفظ دفاعاً عن الأصل والكينونـة وأهمية المشروع الحضارى بشكل عام لترجمات جميلة وسائغة :

بعد أن تكلمنا فيما سبق عن حالة التماس والانبهـار سنوضح فيمـا يلـى إن الأمـر لم يكن كذلك على طول المدى . وان ثمه اتجاه آخر لم يسد ولكنه وجد واستمر وهـذا الاتجاه وجد فى اختراق الدائرة سبيله الأوحد للتجديد واستعادة الفتوة .

ومفهوم اختراق الدائرة يعنى رؤية النظرة الأبوية التى تميز الغرب والتى يبرر بها رؤيته المعرفية الإمبريالية حيث الآخر بدائى وغير ناضج أو متخلف . و لم يكن رد فعل الاخـتراقيين على هذه النظرة هو الرفض المباشر وهو نوع آخر من أنـواع التمـاس ولكـن الفهـم والتبصر والأخذ بالأسباب[4] .

وقد رأى هؤلاء الاختراقيون فى اللغة سلاحهم الأول ورغبـوا فيهـا . وعملـوا على حث الناس على فهمها ومراعاتها وتذوقها ونذكر من هؤلاء فى أيام عنفـوان مـا اصطلحنـا على تسميته بالنهضـة حمزة فتح الله ، وحسين المرصفى ، وكـامل كيلانـى ، وحفنـى ناصف[5] .

---

(١) المصطلحات الفنية – ص١٦ – مرجع سابق .

(٢) المرجع السابق ص٢٢ .

(٣) بحث مقدم إلى حلقة البحث الثانية – مرجع سابق ص٢ .

(٤) ملحق الأهرام ١٣- ٥- ١٩٩٤م- مرجع سابق ص٨ .

(٥) المختار – الشيخ عبد العزيز البشرى – دار المعارف – مصر – جـ١ ١٩٥٩ – ص٤٠ .

لقد كانت اللغة السلاح الذى واجهوا به المستعمر وأساليبه الدنيئة . فإن دنلوب ما كاد يقبض على زمام التعليم فى المعارف وينفرد بالسلطان فيها حتى جعل يحيل لغة العلوم إلى الإنجليزية وتم له من هذا فى المدارس الثانوية فما فوقها كل ما أراد . ولو قد تهيأ له أن يدرس الطلاب قواعد العربية نفسها بالانجليزية لما أعوزه الإقدام[1] . اللغة إذن كانت سلاح مواجهة الاحتلال مثلما أراد الاحتلال أن تكون سلاحه لضرب البلاد.

وثمه نموذج مماثل حدث فى الجزائر ولكنه هذه المرة فيها أسماه نصر عارف وسيف عبد الفتاح عن مالك بن نبى (عالم الأشياء)[2] وهو ما ذكره فرانز فانون فى "معذبو الأرض"[3] عن دور حجاب المرأة الجزائرية فى مقاومة "الفرنسية" واعتبار النساء جميعاً أن الحجاب رمزاً لجزائريتهن .

اللغة إذن لعبت هذا الدور الهام ولكن السلاح وحده دون قضية أو مشروع يحدده ويسيره لا يكفى . لذا نجد أن ازدهار الترجمات الجميلة الجذلة حدث مع ازدهار المشروع الحضارى المناوئ للغرب . سواء كان هذا المشروع قومياً إسلامياً شمولياً كما فى عهد محمد على أو مشروعاً نهضوياً ليبرالياً كما فى بديات القرن العشرين بعد ثورة ١٩١٩م أو مشروعاً قومياً ، كما فى عهد عبد الناصر ومعاداة الاستعمار وهو ما سنفصله فيما بعد .

ما نريد أن نطرحه أن فترات ازدهار الترجمة وسطوعها ارتبطت مع المشروع وأننا نستطيع أن نتبين صوتين فيما يزين أحدهما تماسى مع الغرب والآخر مخترق للغرب. ونستطيع أن تقول أن الصوتين قد تجاورا لفترة طويلة ، يخفت أحدهما ويسطع الآخر ثم العكس ، وإن هنا الخفوت والعلو مرتبطاً بالمشروع وتبلوره . أيضاً نستطيع أن نقول إن غياب بعد الأمة التوحيدى الأصيل عن المشروع وعدم وضوحه ، قد أدى إلى ضعف فى بنية المشروع ذاته من ثم تدهور فى البناء اللغوى للمترجم . وسوف نتبين هذا فيما يلى:

نستطيع أن نحدد المشروع الحلم هذا فى ثلاث مراحل ولنسمه نموذج محمد على فى مواجهة الغرب على اسم صاحب النموذج ومبدعه . والمراحل هى محمد على فى الفترة من توليه السلطة حت ١٨٤١ وهزيمته فى الشام على يد التحالف الغربى . ثم المشروع النهوضى الليبرالى والذى شمل تيارات كثيرة ويشمل داخله فترات متعددة ولكننا نستطيع أن نتبين فترة صعود قوية له بعد ثورة ١٩١٩ . ثم المشروع القومى الناصرى والذى انكسر مع

---

(١) راجع – نشرة الفكر الإسلامى ، عدد ٤/ ص٥-٩ .

(٢) راجع فرانز فانون – معذبو الأرض .

(٣) المختار – مرجع سابق ص٣٨-٣٩ .

هزيمة يونيو ١٩٦٧ . ومن الملفت للنظر أن المشاريع المختلفة قد تبنت الفكر الغربى بشكل وبآخر سواء الفكر الشمولى الاوتوقراطى أو الفكر الليبرالى النهوضى أو الفكر القومى الشمولى بمعنى أنها فى إجمالها كانت مشاريع تماسية إلا أن مواجهتها الغرب قد أتاحت الفرصة لعلو الصوت الاختراقى . وظهور الأصل فى الترجمات . هذا من جهة أخرى أنها كانت تسمح للصوت التماس بالتواجد وعدم الخفوت اطلاقاً . بحيث أن خفوته كان نسبياً فى أفضل الأحوال ، ولهذا لم تحدث القطيعة المعرفية الحقة مع الغرب وهذا ما سنوضحه من خلال الأمثلة التالية .

فلو بدأنا بفحص مشروع محمد على أو النموذج الأولى والتجريبى Blue Print فى الموضوع لرأينا أنه لما استقر الأمر لمحمد على واستمكن من ناحية الحكم فى يده اتجه لتجييش جيش وافى العدة مدرب على النظام الحديث ، فللرجل فى السلطان مرام بعيد والجيش يحتاج إلى الأطباء إذ ليس فى البلد كله طب ولا طبيب . فيقيم مدرسة للطب ويسوق إليها فيمن يسوق بعض المتقدمين من مجاورى الأزهر لا يعرفون كلمة أفرنجية واحدة ويرميهم بمعلمين من حذاق الأطباء فى الغرب لا يعرفون كلمة عربية واحدة . فيقوم المترجمون بين الأساتذة والتلاميذ ليؤدوا ما يلقى أولئك إلى هؤلاء[1] . وهكذا نرى المشروع يتبين فكرة الغاية تبرر الوسيلة . ولقد تلقف محمد على السان سيمونيين والبونابرتيين يدربون له جيشه ويعدون العدة لنهضته وجعل همه الناحية العلمية والنفعية والعملية .

واقتضت خطته السياسية الطموحة إرسال البعثات إلى أوروبا واستجلب المدرسين ذوى الفكر الاشتراكى الطوباوى السان سيمونى أو الفكر الشمولى البونابرتى مثل سليمان باشا الفرنساوى قائد المدفعية وأركان حرب إبراهيم باشا ومثل كلوت بك منشئ مدرسة الطب وناظرها . واتخذ كلوت بك لضمان دقة النقل والترجمة فجعل الوسطاء تلامذة فى المدرسة[2] . وأصر على تعريب الطب وجعل التعليم بالعربية الفصحى فاستعان بمصححين أزهريين لإصلاح الدروس العربية لملاقاة ما يكون من ضعف فى ترجمة الوسطاء .وكان من مهمتهم أيضاً التفتيش عن المصطلحات العلمية فى كتب القدماء[3] .

ويقول الشيخ عبد العزيز البشرى عن هؤلاء بعث أولئك المترجمون العربية فى عنف وغلظة وما كان لهم من محيص ، فهبت هبوب النائم المستغرق فى حلمه وقد أزعجه عنه الطوارق ما يستطير اللب ، فركب رأسه وجرى لا يلوى شيئاً ، ما يبالى اعثرت رجله أم

---

(١) المصطلحات العلمية والفنية – مرجع سابق ص٣٥ .

(٢) المرجع السابق ص٣٦ .

(٣) المختار – مرجع سابق ص٢٨ .

اصطدم بالجدار جبينه[1] . تلك كانت الحال مع السرعة الجارفة فى الإنجاز . ونذكر من المترجمين الأب روفائيل زاخور ويوحنا عنحورى وجورجى فيدال وأوغسطين سكاكينى ويوسف فرعون [2] . ويلاحظ فى ترجماتهم غلبة السجع وهو طابع العصر فمثلاً ترجم عنجورى كتاباً من تأليف بايل وإضافة من وضع كلوت بك وأسماه "القول الصريح فى علم التشريح" وأيضاً نجد يوسف فرعون يترجم "روضة الأذكياء فى علم الفسيولوجيا" وجورج فيدال "المنحة فى سياسة الصحة"[3] . وهكذا . ونلاحظ خفوت حركة الترجمة وتراجعها بعد هزيمة المشروع العلوى واقتصاره على مصر . وتبدأ المرحلة الثانية مع الرعيل الثانى والذى يمثل الجيل الأول فى المشروع النهوضى الليبرالى الذى بدأ ازدهاره مع عهد إسماعيل . وارتكز على عودة أعضاء البعثات . فهذا رفاعة الأزهرى يعود من فرنسا بعد المقام فيها مع إحدى البعثات بضع سنين وإنه ليقوم فى جماعة من لداته وتلاميذه على قلم الترجمة ، وقد راحوا يصبون ألوان الصيغ والمصطلحات فى شتى العلوم والفنون يتوسلون إلى هذا بالبحث فيما أثر من الأقدميين تارة بالاشتقاق وأخرى بالتعريب وإيماناً بغير أولئك من وسائل الدلالات[4] . من هذا الرعيل نذكر إبراهيم النبراوى وأحمد حسن الرشيدى ومحمد بك الشافعى وعبد الله حسين وأبو السعود وعبد الله باشا فكرى الذى ولد بمكة ودرس الأزهر وأجاد التركية والعربية وقد ترقى فى المناصب حتى وصل إلى معية المغفور له سعيد باشا فإسماعيل باشا[5] ومحمد صالح مجدى بك العالم المترجم وأصل آبائه من مكة وقد ولد بالقاهرة وتعلم فى مدارسها واتقن الفرنسية وترجم عنها الكتب وندبه إسماعيل باشا لترجمة القوانين الفرنسية، واشترك فى وضع الخطط التوفيقية[6] . وقد لحظ د. ضاحى عبد الباقى أن المترجمين لم يكونوا متخصصين وأنهم كانوا مؤلفين أيضاً[7] .

ونلاحظ أن معظم الرعيل الثانى كانوا من المسلمين . ومن أهم المترجمين فى هذا المشروع نلاحظ أحمد فارس الشدياق العروبى الإسلامى ويستحق منا وقفة .

فلقد كان يجيد العربية إجادة تامة ومن أصل مسيحى ولكنه أسلم فى تونس وسافر إلى مصر وتركيا وأسهم أسهاماً كبيراً فى حركة الترجمة فى نهاية القرن العشرين[8] .

---

(١) المصطلحات العلمية والفنية – مرجع سابق ص٣٧ .

(٢) المرجع السابق ص٣٧–٣٨ .

(٣) المختار – مرجع سابق ص٣٩ .

(٤) المنتخب من أدب العرب – جـ١ – مرجع سابق ص٧١ .

(٥) المرجع السابق ص٦٦ .

(٦) المصطلحات العلمية والفنية – مرجع سابق ص٤١ .

(٧) المرجع السابق ص٦٠– ٦١ .

(٨) المرجع السابق ص٦٥– ٦٦ .

ومن المصطلحات التى صاغها المنطاد ترجمة البالون Ballon والمطعم ترجمة للكلمة الإنجليزية Restaurant والحافلة ترجمة لكلمة Omnibus وغيرها[١] .

ونلاحظ هنا التفاوت الكبير بين مستوى المترجمين الذى أرجعه البعض لعدم التخصص[٢] والذى ترجعه لذهنية التبعية وأثار التماس . ونلاحظ أن الشدياق قد انبرى للترجمات الضعيفة فقال "أنه لاشك فى أن مفردات العربية غير تامة بالنظر إلى ما استحدث بعد العرب من الفنون والصنائع مما لم يكن يخطر ببال الأولين" " إن العرب المستغربين بخسوا اللغة حقها فإنهم عدلوا عنها إلى اللغات الأعجمية من دون سبب فإن من يستعير ثوباً من آخر وهو مستغن عنه يحكم عليه بالزيغ والبطر"[٣] . فالشدياق والكرملى يمثلان الصوت الاختراقى ونجد فى المقابل الصوت التماسى عند بطرس البستانى الذى ملأ فهرسه ومعجمه بالمعربات حتى انهكه فحمل الأب انستاس الكرملى حملة شعواء دفاعاً عن اللغة والأصل[٤].

ولنتأمل معاً فى هذا الصوت الاختراقى الأصيل صاحب تعبير الأسلوب القرآنى ألا وهو مصطفى صادق الرافعى فى كتابيه وهما القلم ، والسحاب الأحمر ، يقدم سلسلة من المصطلحات العربية التى تستخدم لترجمة أدوات فى الحياة اليومية وتدخل فى عالم الأشياء ، بيد أنها تدل على عمق عميق فى فهم أصل المفاهيم ودور اللغة .

فمثلاً يترجم Robe أو الرداء الذى تلبسه المرأة داخل البيت بالمُطْرَف[٥] .

من الطرفة والطرافة والطرف فيحتوى على كل هذه المعانى من خلال الاشتقاق على وزن مفعل أيضاً يترجم الشعلة وهى فتيلة السراج المشعلة ويضعها مقابل لمصطلح Duill فيستعيد اللفظ العربى ويضعه مقابل الأجنبى وبالتالى يستدمج المنتج التقنى فى حضارتنا .

لأنه يسمى الأشياء بأسمائها . وكذلك يترجم لفظاً فرنسياً هو Maitsesse بكلمة ربيطة[٦] وهى العشيقة التى ترتبط مع الرجل بعقد مدنى أو بأجر واللفظ الفرنسى يعطى معنى الارتباط بالأجر والمدبرة . فجعلنا للفظ الرافعى نفس المعنيين من صيغة المبالغة والمفعولية فيها . وقد عرب البيانو فقال البيانة[٧] جرياً على قواعد التعريب واستخفاف

---

(١) المرجع السابق ص٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص٨٣ .

(٣) المرجع السابق ص١٠٣ .

(٤) وحى القلم ، مرجع سابق ص٢٤١ .

(٥) السحاب الأحمر – مرجع سابق ص٢٢ .

(٦) المرجع السابق ص٥٢ (هامش) .

(٧) التبعية الذهنية – مرجع سابق ص٢٦ .

اللفظ على اللسان وغيرها كثير ولمن أراد يمكنه الرجوع لكتبه فهى كثيرة وتعطينا النموذج الواضح على الصوت الاختراقى القوى . يتبقى لنا آخر نماذج المشروع غير المكتمل وهو المشروع الذى قدمته حركة التحرر الوطنى وتبن الفكر القومى . وهو مشروع نظرى مغاير للمشروع الليبرالى . مشروع يقول بأنه فى إمكاننا أن نحل مشاكلنا اعتماداً على أنفسنا دون أن نرفض الاستعانة بأية إنجازات طالما نحن الذين نختارها وندرس إمكانيات الاستفادة منها ودون الخضوع لشرط منتج هذه الإنجازات[1] وقد ظهرت منجزات عديدة لهذا المشروع فى مجال الترجمة فيها سلاسل عديدة مثل الألف كتاب والمسرح العالمى وروايات عالمية وغيرها . ناهيك عن المؤلفات المتخصصة فى علوم بعينها مثل المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى بإشراف الدكتور مصطفى زيوار والتى شارك فيها مصطفى صفوان وسامى محمود على وإسحق رمزى وعبد المنعم المليجى وعاطف السعيد وعبد السلام وغيرهم . وسنضرب مثالاً على دقة هذه الترجمات بالأصل . ودورها الاختراقى من ترجمة مصطفى صفوان لعمل فرويد الأم ألا وهو تفسير الأحلام أو بالألمانية Die Traumdeutung ، ولقد أنفق مصطفى صفوان فى هذا العمل وحده عدة سنوات وترجمة عن الألمانية بتبحر تام وراجعه على الترجمة الإنجليزية والفرنسية ، وليس أدل من ترجمته للفظة Identifiziering بكلمة التعبير وفعل Sich identifizieren بلفظ التعيين الذاتى أو عين ذاته أو نفسه وأوضح فى حاشية استغرقت صفحة كاملة من البنط الصغير لماذا اختار هذه الألفاظ دون غيرها[2].

إن ما قدمناه فى السطور السابقة إن هو إلا عجالة سريعة ومبتسرة لاتهدف إلى جمع وتمحيص كل شئ ، وإنما تهدف إلى إجلاء النموذج وتوضيحه .

٣-٣- عن تراكم الهزائم والوصول لحالة الانحطاط وتقبل الهزيمة وكيف تستحيل الكلمات والمفاهيم إلى أيقونات سحرية نبتلعها فى أمان واستسلام . وكيف أن الترجمة فى هذه الحالة هى تعبير أمثل عن عقلية "الوهن" وذهنية التبعية .

مع تراكم الهزائم وتزايد المحن يقول الشاعر :

يقضى على المــرء فى أيــام محنته   حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن[3]

---

(١) تفسير الأحلام - سيجموند فرويد - ترجمة مصطفى صفوان - مراجعة د. مصطفى زيوار - دار المعارف سلسلة المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى - القاهرة ١٩٧٠ - من مقدمة د. زيوار ص١٤ .

(٢) يراجع فى هذا الصدد هامش١ ص١٧٢ - ١٧٣ من تفسير الأحلام .

(٣) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا - مرجع سابق - ص٢٨ .

ويحسب المرء أن ما يحدث طبيعى وأن الهوان ارتفاع والمذلة معرة وتنقلب الأحوال وتتغير وسبحانه الدائم بلا تبديل .

نشاهد الآن على جرأة على اللغة العربية باسم الحداثة والتحديث ، وكأنها تقصد قصداً إلى هدم نحوها والاعوجاج بأساليبها بغرض الابتعاد عنها وعن تراثها وهى خطة معروفة فى حرب العربية والعروبة وميراث الإسلام(١) .

ورغم أننا لا نحبذ نظرية المؤمراة والتآمر إلا أن الأمر هنا غير ذلك . فالمسألة ليست مؤامرة مدبرة ومبيتة . وإنما هى عقلية الوهن(٢) والتكالب على الدنيا وكراهية الموت . فيصير الغرب نموذجا محتذياً ، وليس فقط مصدر انبهار وإنما هو النموذج الذى لا بديل له . حتى نفقد هويتنا تماماً باسم التحديث والحداثة وتأتى المفاهيم المترجمة حاملة معها رؤية معرفية تضع الإنسان المسلم والعربى فى أسفل سافلين ونتقبلها على أنها علم وموضوعية وغير ذلك وسنضرب هنا مثالين من مفهومين حديثين ولنا أن نولد من نموذجهما ما نشاء . مفهوم "التغير الحضارى" الذى يترجم المفهوم الغربى Tocivilie أى يحضر أو يحول إلى حضارة أو مدينة(٣) . بمعنى أن من يطلب منه التغير الحضارى" بهذا التعبير المهذب إنما يفترض فيه أنه متحضر أو همجى . ويفترض أيضاً أن الحضارة هى التوجه نحو الغرب والتشبع برؤيته المعرفية . والمفهوم الثانى "مفهوم التنمية" Deuelqsment فبجرة قلم يوم ٢٠ يناير عام ١٩٤٩ ومع تولى هارى ترومان رئاسة الولايات المتحدة صار أكثر من نصف سكان العالم متخلفين، ويطمحون إلى النمو أى إلى أن يصيروا مثل الغرب!!(٤) هذا هو المفهوم ! وذلك هو المجال الدلالى نبتلعه ونقبل ما يحمله لنا من صفات وأوصاف أمم نامية أى متخلفة أمم منفعلة أى متخلفة ويصير التخلف قدرنا ويصيرهما التخلص منه. واللحاق بمن نما وهو الأمم الغربية . أن هذا الهوان والانحطاط هو أصل حضارى ووهن ذهنى قد وقر فى عقولنا واستقر فى نفوسنا وما الترجمات إلا تعبير جلى عنه . إن المصطلح مثله مثل العلم الذى حمله جاء إلى أوساط الناطقين بالعربية مصطلحاً وعلماً منقولاً فنجمت عنه الإشكاليات وترتبت عليه مباحث وآثار طالما ارتبطت بعملية النقل الفكرى والثقافى عندما يقع بين ثقافتين تزاوج

---

(١) ملحق الأهرام - ١٣-٥/٩٤ - مرجع سابق ص٨ .

(٢) راجع سيف عبد الفتاح - عقلية الوهن- القاهرة ١٩٩١ - المقدمة . وكيف يتم صك المفهوم بالاستعانة بالتراث العربى الإسلامى وبالعودة لأصل الأصول وهو القرآن والسنة النبوية المشرفة .

(٣) راجع مجلة الفكر الإسلامى .

(4) The Development Dictionary - Ed . Wolfgang Sach -development 6-25 Gustavo Esteva p6-Zed books1992

أو تقابل . وفى مقدمة هذه الإشكاليات يأتى التميز بين القوالب والمضامين(١) .

فالمفهوم ظاهرة الرحمة وباطنة العذاب المبين . وهنا الانتقال المعجمى لم يضع فى الحسبان الرؤية المعرفية الكامنة خلف المفهوم والمجال الدلالى الذى يتحرك فيه . التنمية مصدر من نما ونمو ونماء وكلها تعنى الخير والازدهار فكيف تحمل فى طياتها معنى التخلف بل وفكره اللحاق بآخر بغض النظر عمن هو الآخر وماذا سيجنى المرء من اللحاق به ؛ يضرب د. عبد الوهاب المسيرى مثلا رائعا على "الابتلاع الحضارى حيث تصير المفاهيم غاية فى ذاتها أو أيقونه سحرية ينطبق فيها الدال تماما الانطباق على مدلوله . والشاطر حقاً هو من يصل بالترجمة إلى شدة الانطباق . هذا المثل يتعلق بكلمة عبرية هى "الحالوتز" أو الرائد حرفيا والتى يتفنن المترجمون ترجميتها بالرائد أو تعريبها له الهالوتز أو الحالوتز أو غير ذلك أحيانا . وكل هؤلاء يغفلون مايبطنه المفهوم . "الرائد" هو اسم الفاعل من الريادة(٢) أو السبق والوصول أولاً كأن المفهوم يعنى أن الرائد هو أول من وصل إلى هذه الأرض . أو ببساطة يحمل فى طياته الرؤية المعرفية الصهيونية التى يلخصها شعاره أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" . ونحن نأتى ونبتلع ونترجم بعد الابتلاع(٣) فتنقل المصطلح أو المفهوم معنوياً وهو يحمل رؤية معرفية مغايرة تماما لرؤيتنا ولكنها عقلية الوهن ودهنيه التبعية وحالة الانحطاط التى تدفعنا إلى الابتلاع . وقارن هذا بالاستيعاب والاسترجاع والفهم ثم إعادة الإنتاج التى تكلمنا عنها سابقاً .

أننا نقع فى أسر المصطلح المغلق فنهزم أمامه هزيمة كاملة ونستوعبه ونخالف أصولنا سواء كانت معنوية معرفية أم صوتية شكلية(٤) مثلما التركيبات الغربية التى صارت علما على كتاباتنا العلمية والأدبية وغيرها كالتهميش(٥) والأدبيات وغيرها وبصفة خاصة المصطلحات الصهيونية مثل العالياه أو الهجرة التى تتضمن معانى السمو والصعود والقدسية . وكلها ذات طابع أيديولوجى واضح كما نرى(٦) .

---

(١) نظريات التنمية السياسية مرجع سابق ص١٨ .

(٢) هاتان تفاحتان حمراوان – بحث مقدم لمؤتمر التحيز القاهرة – فبراير ١٩٩٢ – د. عبد الوهاب المسيرى ص١٤ .

(٣) راجع أسامة القفاش وصالح الشهابى – بين الآلى والانسانى – بحث مقدم لمؤتمر التحيز القاهرة فبراير ١٩٩٢ – فى خصوصية مفهوم الابتلاع من حيث أنه استخدم دون وعى ولافهم ولاتعبير .

(٤) د . عبد الوهاب المسيرى – موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية – مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الأهرام ١٩٧٤ – ص١٧ .

(٥) د. جلال أمين – تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية – مطبوعات القاهرة ١٩٨٣ ص١١٢ وغيرها .

(٦) موسوعة المفاهيم والمصطلحات – مرجع سابق ص١٨ .

لماذا هذا الإحساس بالانسحاق ؟ ولماذا تلك التبعية الذهنية التى تترجم نفسها فى طريقة ترجمتنا ؟ تلك أسئلة وغيرها تتطلب أبحاثا وأبحاثاً وهى جزء من المشروع الحضارى القادم بإذن الله .

الحاصل أن عقلية الوهن وذهنية التبعية تجعلنا ننقل البنية اللغوية بما تحمله من أصل مخالف ونعتقد أننا نترجم وأننا ننقل العلم وأننا ننمى أنفسنا . ولنتأمل المثال القادم فهو خير دليل على مانقول ليست التركيبات التفصيلية فى تجزيئات بناء كانط الفلسفى هى مايغذى النظرية النقدية بهيئة تراكمية شاخصة حول محورها المنسل من الواقع كمراقب لحركيته فى شموليتها المغتربة عن القبول البديهى لها والمتواصل بكونه نمطاً نموذجياً من العلاقة الماحقة لهوة الفراغ عبر بناء لجسور وعى جماعى ينتقل من موضوع التفكير المجرد بما هو كائن فى لحظة "حياد زمنية لايقنص الوعى خلالها أواصره التقليدية مع ماهو معاش[1] وهذا الكلام هو جملة واحدة بدون أى علامة ترقيم !!!

ولكى نفهمه (وأشك فى ذلك) يجب أن نعلم أنه يتكلم عن مدرسة فرانكفورت ويجب أن تكون لنا دراية ببنية الجملة الالمانية المستطرقة الطويلة النحتية ، وغير ذلك . وكل هذا يعيننا على فهم أن الكلام المكتوب بحروف عربية هو كلام ذو بنية مغايرة ألمانية على الأغلب . ناهيك عن الألفاظ الغربية المستخدمة !! وإنما هى حالة الابتلاع الكاملة حتى نكتب وكأننا نترجم . وحتى تصير اللغة الأجنبية هى لغتنا وأصلنا ومعيار فكرنا .

٣-٤- خاتمة عن تحيز الترجمة ، ولماذا وكيف نترجم ؟

تكلمنا كثيراً فيما سبق عن تحيز الترجمة وكونها عملية فاعلة وليست عملية نقل سلبية وهنا التحيز بين ، منذ اللحظة الأولى التى نختار فيها ما نترجمه . وسنلاحظ أن ثمة موجات أو بالأحرى **"موضات"** فكرية ينكب عليها التراجمة . ففى الأربعينيات والخمسينيات الماركسية وفى الستينيات والسبعينيات اليسار الجديد والوجودية وفى الثمانينيات البنيوية وفى التسعينيات مابعد الحداثة وغيرها . هذه الموجات ترتبط بشخصية المترجم وبيئة الترجمة ، فالمترجم وفق عناصر تكوينه الفكرى والمذهبى والثقافى لابد وأن تكون له اختياراته وتفضيلاته التى تؤثر عليه ابتداء فى اختياره للكتاب المترجم ذاته وموضوعه ومرورا بتفضيلات فى اختيار الكلمات بإزاء الألفاظ والمعانى وانتهاء إلى أهداف غير منظورة لنشر فكرة هنا أو قضية هناك[2] وكل هذا تتحكم فيه الأهواء وهى التى تسرى

---

(١) مدرسة فرانكفورت – علاء طاهر – مركز الانماء القومى – بيروت ط١ .

(٢) الترجمة والمفاهيم – مرجع سابق ص٣ .

فى خفاء وتدب ، إلا إنها لاتـدب ولاتـأتيك إلا متزجمـة فـى تمـام زينتهـا مـن "اللغـة" ومـن "الثقافة" مترديـة بـرداء سـلامة القصـد وخلـوص النيـة ، متحليـة بجواهـر الدقـة والاستيعاب والتمحيص والمهارة والحذق حتى يتـاح لصاحبهـا أن يقتضـى غفلتـك ويتلعـب عندئـذ بـك وبعقلك كما شاء له التلعب ، من حيث يوهمك أنـه قـد استوعب لـك جمـع "المادة"(١) . فتظن أن الأمر خال من التميز والغرض وأن هى إلا ترجمة موضوعية ، ونقـل عملـى مفيـد . ولكن لنتأمل هنا المثال المستقى من كتاب لمفكر غربى كبير نزعم أنه يقاربنا فكراً أو أنه معاد للرؤية المعرفية الإمبريالية والله أعلم ، ألا وهو المفكر اللغوى الكبير "نعوم تشومسكى" ففـى كتابه العام ٥٠١ "يستمر الغزو" يتكلم عن "أن الغزوات الأسبانية البرتغالية كـان لهـا جانبهـا المحلى. ففى عام ١٤٩٤ طردت الجماعة اليهوديـة مـن أسبانيا أو أجبرت علـى التحـول إلى المسيحية ، وعانى الملايين من الموريين من نفس المصير .

لقد أتاح سقوط غرناطة فى ١٤٩٢م ، والذى أنهى ثمانية قرون من السيادة الموريـة، لمحاكم التفتيش الأسبانية الفرصة لكى تستشرى وتتوغل ببربريتها ووحشيتها . لقد دمر الغزاة كتبا قيمة نفيسة لاتقدر بثمن ومخطوطات ثمينة تحتوى على سجلات غنية للعلم الكلاسيكى، ودمروا الحضارة التى انتعشت فى ظـل حكـم الموريين الأكـثر تسـامحا وحضـارة وثقافـة بمـا لايقاس"(٢) .

رغم أن الفقرة التى ترجمناها توضح بمـا لايـدع مجـالا للشـك تحيز تشوفسـكى ضـد المحاكم الأسبانية والغزاة الأسبان وتحيزه مع الموريين . إلا أن استخدامه لتلك الكلمـة الأخـيرة هو مربط الفرس !! فبعد أن تتكلم عن "الجماعة اليهودية" نراه يتكلم عن الموريين . مـن هـم الموريين ؟ هـم المسلمون العرب . والمفهوم "مـورى" إنمـا هـو مفهـوم مستعار مـن الأسـبانية مورو moro وتعنى البربرى أو الهمجى ومنها الموريسكو أو الأسبانى المسـلم المتخفـى وهـى لفظة تحقير وتحمل دلالات سيئة منذ استخدمت وتدل على الصـراع الممتـد ضـد الإسـلام . لماذا يستخدمها تشوفسكى ؟ الحاصل أن شيوع اللفظ وانتشاره يجعل المرء يسقط فـى هويتـه ويستخدمه دون قصد ولكن الطريق إلى جهنم مفروش بالنوايا الحسنة .

هذا التحيز المفهوماتى فى الترجمة وفى إستخدامه المفاهيم يتجلى أكثر عندما ننقل من لغة إلى أخرى بسبب قضية الأصل التى تكلمنا عنها مطولا من قبل . وهنا أدرك العديـد مـن الباحثين هذا وكيف أن الترجمة تؤدى أحيانا إلى الخطأ والتشويه عنـد نقـل هـذه المفـاهيم إلى اللغة العربية حيث استند إلى المعنى القاموسى للفـظ دون إدراك أن هـذا اللفـظ لـه دلالات

---

(١) رسالة فى الطريق – مرجع سابق ص٢٩ .

(2) Noam Chomsky, year 501 - Sathend press Boston 1993-p9 .

ومضامين تفوق معناه الظاهرى . فقد حكم المترجمون العرب بإيجاد المقابل اللفظى للمفهوم الأوروبى أو اختلاق لفظ يؤدى معناه الظاهرى فقط . على أساس أن الثقافة واحدة ومدلول اللغة واحد . فقد نقلت هذه المفاهيم إلى اللغة العربية فى إطار عملية نقل المحتوى الثقافى الأوروبى إلى العالم غير الأوروبى . فصارت الترجمة العربية للمفهوم غريبة عن الثقافة العربية غربة اللفظ الأجنبى ناهيك عن محاولة توليد مفاهيم ذاتيه أو كشفها ، تعبر عن حقيقة الثقافة العربية ومضمونها . فاللغة العربية تتضمن ألفاظ معانيها ، بحيث لايمكن الفصل بين مبنى اللفظ ومعناه وذلك لاستنادها إلى مصدر ثابت لايتغير فهى لغة توقيفية ، كما أن المفاهيم الأساسية فى الحياة الإنسانية لابد أن تنبع من الذات ولاتنقل من الغير [1] .

ولنرى تطبيق هذا على مفهوم "الرائد" وكيف ترجمه الفلاحون الفلسطينيون فلقد رأوا فوراً أن هؤلاء القادمين آتون ليسلبوهم أرضهم وزرعهم وخيرات بلادهم ومن ثم أطلقوا عليهم اسم "المسكوب"[2] أى القادمين من "الموسكو" دلالة على البلد التى قدموا منها . وهى دلالة تحوى أيضا معاداة الإسلام والخلافة ، حيث كان القيصر الروسى هو أشد أعداء الخليفة . ودلالة تحمل أيضا فهم لدور هؤلاء الأجانب وارتباطهم كرأس حربة للاستعمار الأوروبى عامة . ولو قرأناها "المسكوب" بمعنى السائل سنرى أنها تحمل أيضا انسكاب هؤلاء على الفلاحين ونزولهم نزول السائل الفائض من الإناء . وهى دلالة تحمل فهم لعملية المادة الفائضة البشرية فى الإناء الأوروبى المحدود . وسنلاحظ أنها ككلمة تعريب "لموسكوف" حيث خفف حرف V إلى الباء الأسهل نطقا .

ولو قارنا بين تلك الترجمة العميقة الجميلة وبين الترجمة الحديثة المختلة التى تبتلع المفاهيم وتستدمجها استدماجاً ، لفهمنا لحظة المشروع ولحظة الانحطاط والفرق بينهما بعيداً عن ترهات العلم والأكاديمية وخرافات الموضوعية الزائفة .

لقد أفرزت عملية الترجمة ونقل المفاهيم العديد من الظواهر الخطرة ، لاحظها وأجملها الباحث نصر عارف فيما يلى[3] .

١- استبدال المفهوم الإسلامى بمفهوم آخر غريب فى المبنى والمعنى .

٢- تلبيس المفاهيم الإسلامية بإخراجها عن معانيها الإسلامية وإعطائها مضامين ومعان نابعة من الخبرة الأوروبية على الرغم من أن هذه المعانى لم تكن لها أى جذور فى التراث الإسلامى ، وأنها هى غريبة عنه تماماً .

---

(١) نظريات التنمية السياسية مرجع سابق ص٢٣٠ .

(٢) هاتان تفاحتان حمراوان - مرجع سابق ص١٥ .

(٣) نظريات التنمية السياسية مرجع سابق ص٢٢٩ .

٣- غرس أو إحلال مفاهيم أوروبية غربية تماماً عن الخبرة واللغة العربية .

٤- طمس المفاهيم الإسلامية وإخراجها عن معانيها الأصلية من ناحية وإخراجها من ساحة البحث العلمى على أساس أنها مفاهيم لاعلمية ، رغم أنها مفـاهيم محورية فى البناء المعرفى الإسلامى ، تلك الآليات والظواهر توضح لنا المعنى الذى نسعى إليه ألا وهو تحيز الترجمة وارتباطها بتحيز المترجم وتحيز البيئة المترجم عنها والمترجم إليها .

وهذا التحيز هو جوهر إجابتنا على السؤال : كيف نترجم ؟ الذى يسبقه سؤال آخر، هو : لماذا نترجم ؟ وهنا سنضع نصب أعيننا الأصل والمقاصد والغرض والمعيار والميزان. وستتضح لنا الرؤية وتتجلى لنا الأمور . وفقنا الله جميعا إلى مافيه القصد والصواب . ورحمنا الله جميعا رحمة واسعة وغفر لنا ماتقدم من ذنبنا وماتأخر فهو التواب الغفور الرحيم.

بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل

تحرير : هشام جعفر

- تمهيد

- مكونات عملية التشغيل

أولاً : التقويض :

(التفاصيل الفرعية كما فى الورقة) .

ثانياً : التشغيل :

أ- محددات التشغيل .

ب- قنوات وأدوات التشغيل .

تمهيد :

استقر فريق البحث على خطوات عشر لبناء المفهوم :

١- المفهوم فى اللغة العربية.

٢- المفهوم فى اللغة والأدبيات غير العربية .

٣- سيرة المفهوم : تطوراً وتاريخاً ومآلاً .

٤- ترجمة المفهوم ونقله إلى العربية .

٥- البديل الخاص بالمفهوم .

٦- منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم وموقع المفهوم فى خريطة المفاهيم .

٧- كيفية تشغيل المفهوم فى النسق المعرفى بالإضافة إلى الواقع العملى .

٨- مستويات المفهوم .

٩- خبرة بناء المفهوم .

١٠- قائمة بيليوجرافية بأهم المراجع .

وكما نلحظ فإن عمليات التشغيل تقع فى قلب عملية البناء بناء المفهوم ، ولاتفهم إلا فى إطاره ، وهى كما سيتضح تتعلق بالخطوات العشر جميعا : تتساند معها، وتستقى منها كثيراً من محدداتها ومثالياتها : فحجية المفهوم لاتتأتى من مجرد بناؤه ، وإنما أيضا من تشغيله أى المواصلة مع وبالمفهوم نحو آفاق جديدة من اجراء دراسات تستند إليه ، أو إعادة فهم وتحليل ظواهر لإستخدامه ، أو تأسيسه وتمأسسه فى الواقع العملى والحياتى . فالتشغيل له مجالى عمل وفعل :

- التشغيل فى النسق المعرفى .

- التشغيل فى الواقع العملى .

كما أنه يمر بمرحلتين : الأولى اشاعة التفكير فى الموضوع ، وفى المرحلة الثانية : تأتى ضرورة التعامل به .

وهو إذ قيض قدرا من العمدية والتعمد ، إلا أنه فى جوهره منهج لتلقى المفاهيم وتفعيلها . وهو يكتسب مشروعيته وأهميته من جوهر مشكلة البحث فى مشروع المفاهيم، وحال المفاهيم فى منطقتنا العربية والإسلامية التى أصابها الفوضى فى الاستخدام والفهم ، حتى صارت من الانتشار والتراكم إلى درجة جعلت الحق باطلا والباطل حقا .

هناك إذن دواعى للتشغيل ترتبط بحال الأمة فى واقعها الفكرى والحركى وبالآثار المترتبة على مشكلة المفاهيم فيها : فقدان الأمة لذاتها وامكانات تميزها هجران مصادرها الأصيلة والأصلية الاحتكام إلى الغرب ومعاييره ومقاييسه / غياب الهوية واضطرابها / عدم الاتساق النفسى للشرعية ...][*] .

وإذا كانت دواعى التشغيل ترتبط بحال الأمة ، وهو الأهم غالبا ، إلا أنه أيضا من دواعيه المساعدة فى انفكاك الجماعة العلمية العربية من أزمتها وقدرتها على توليد علوم وأفكار تعبر عن آمال الأمة وطموحاتها ورسالتها الحضارية ، فالتشغيل فى جوهره هو تشغيل لمفاهيمى الأصيلة والأصلية التى تعبر عن ذاتها الحضارية والقادرة على انتهاض الهمم والنفوس .

والتشغيل فى أحد جوانبه إحداث قدر من التواصل مع أطراف عديدة ومتنوعة: مع جهود معرفية سابقة ، ومع من يؤرقهم هم المفاهيم وحالها فى الأمة ، ومع اتجاهات غربية تحاول أن تشق طريقها عبر بيان الأزمة المعرفية التى تعانى منها علوم الغرب ومعارفه .

والخلاصة : فإن التشغيل يقع فى قلب عملية بناء المفاهيم تأثراً وتأثيراً .

ومجاليه الأساسيين : النسق المعرفى والواقع العملى .

وهو يقع فى قلب عملية التفاعل الحضارى للأمة ، ولايمكن فصله عن عمليات الدفع والتدافع سواء فى الأوساط العلمية والفكرية أو بين جمهور الأمة .

مكونات عملية التشغيل :

إذا كان التشغيل فى جوهرة تعبير عن اللغة الفاعلة فى النسق المعرفى والواقع العملى بما يفيد ذلك من استخدام وتفصيل مفاهيمى الأصيلة والأصلية ، فإن ذلك يقتضى اقتضاءً لازمًا ضرورة الوعى بعمليات التعويق والتعطيل التى تجرى إزاء مفاهيمى، وعمليات الإغراق التى تتم باستخدام مفاهيم غريبة وغربية منقولة إلى من واقع ثقافى وحضارى مختلف تماما عن واقعى .

التشغيل محاولة لاستفادة الأرض المغزوة بالمفاهيم الدخيلة التى ملأت العقول والأفئدة، ونشأ منها وعنها واقع عملى وحياتى . كما يتضمن التشغيل إزالة الركام عن المفاهيم المطمورة والمنسية (الأفكار المخزولة) على مايشير مالك بن بنى .

---

* انظر المشروع الأولى المقدم كورقة عمل فى مشروع المفاهيم والتى نشرنا نصها ضمن مخرجات هذا المشروع .

وهكذا فإن التشغيل يتضمن ثلاث عمليات أساسية تتساند فيما بينها تساندا كبيرا يسمح بأن تكون جزءًا من عملية واحدة :

العملية الأولى هى عملية التفكيك : تفكيك المفاهيم والتعامل معها يعنى عدم التردد فى استقبال أى مفهوم موجود لا على أن يكون فاعلاً فى حد ذاته ، بل أن يكون موضوع فعل وبحث قابل للتعامل النقدى لا التلقى المطلق ، وهذا بخلاف فعل البعض الذى يتقبل المفاهيم الغربية ويعدها هى الفاعل ، وهم المفعول بهم .

التفكيك إذن منهج تلقى المفاهيم المضادة ، وبيان تحيزاتها ، مع القدرة على التواصل المعرفى مع الآخر على أسس معرفية واضحة تساعد فى اختلال الميزان الذى أخذ من خلاله.

أما العملية الثانية : فهى عمليه التقويض التى تعد بالأساس استخلاص مفاهيمى ، وتنقيتها من العمليات المتداخلة للتلبيس والتشويه وطمس الدلالات التى أدت إلى تشويه مجمل البنائى المفاهيمى .

وأخيرا تأتى عملية التشغيل في حد ذاتها من حيث المداخل ، والمحددات والآليات والأدوات .

وكل عملية من العمليات الثلاث تحتاج إلى تفصيل ، وهذا ماسأحاوله إن شاء الله.

أولا تقويض المفاهيم

معنى تقويض المفاهيم : -

يقول صاحب القاموس[1] تحت مادة قاض البناء هدم كقوض ، التقويض نقض من غير هدم أو هو نزع الاعواد والاطناب ، فالتقويض هو النقض سواء كان هدما او من غير هدم ، وحين نقول تقويض المفاهيم فهو من قبيل المجاز لاعتبارنا المفهوم بناءً فى ذاته وأساسا لبناء هو العلم .

تقويض المفهوم :

اخضاعه لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات بصورة تؤدى إلى تحول المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية أو غير قيمية تفتقد الماهية والماصدقات بحيث يصبح المفهوم وقد أطلق على أشياء وعمليات وتظم وأنساق وافكار متعارضة مختلفة ليس فى

---

(١) القاموس المحيط ، فصل القاف باب الضاد .

مقاصدها وغايتها ونتائجها فحسب ، وإنما فى عناصرها ومكوناتها أيضا[1] . وهذه المفاهيم أو الفهومات الكثيرة المتعددة المتعارضة التى تقدم للمصطلح تجعل من الدراسات التى تدور حوله أداة تشويه واختفاء للدلالات الحقيقية للمفهوم ، وتفرغه من محتواه لتجعل منه مجرد بناء لغوى مركب من حروف ، وليس لفظاً بازاء معانى محددة تتعلق بحقائق معنوية واجتماعية وعمرانية وسلوكية أو حقائق مادية .

وعملية التقويض هذه تؤدى إلى تشويه مجمل البناء المفاهيمى وعدم تحديد وخلط الدلالات والمعانى ، وعندئذ تفقد الألفاظ والكلمات ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكرى والحوار ونقل المعانى والدلالات ، وقد أدى تعدد مفاهيم المصطلحات واختلاط الأصول والماهيات إلى نوع من حوار الطرشان فى الجماعة العلمية العربية ، بحيث لم تعد الألفاظ بإزاء معانى محددة ، وإنما يختلف المعنى والدلالة من ذهن لآخر ، ومن ثم فإن أطراف الحوار لايقفون على أرضية واحدة ، وإنما تقع على ذهن كل منهما ظلال للمفهوم مخالفة لتلك التى وقعت على ذهن الطرف الآخر ، ومن ثم فلن يصلا إلى اتفاق حقيقى ، وهذا مانلحظه فى واقعنا الثقافى والفكرى من إعادة انتاج وتكرار ومناقشة ذات القضايا عينها .

وعملية التقويض لها مستويات متعددة ، كما أنه يحكمها أو تتم وفقا لكيفيات وطرق مختلفة ، أما مستوياتها فإن يمكن التميز ين عدد من هذه المستويات . اثنان منها يتعلقان بالمفاهيم الإسلامية[2] ، والثالث يخص المفاهيم المنقولة .

المستوى الأول : يستهدف تنمية المفاهيم الإسلامية الأصلية النابعة من الأصول الإسلامية والمستمدة من التراث وتقديم بدائل لها ، أو فرضها فرض الأمر الواقع من حيث انتشارها واستخدامها وتداولها بين الجماعة العلمية ، بل وفى دائرة العاملين فى الحقل الإعلامى ، وربما فى دائرة الناس العاديين .

المستوى الثانى : فهو أحداث تشويش على مستوى واسع فى إطار مجموعة من الدعاوى بدءا بنفى وجود مثل هذه المفاهيم أو التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقق والتحقيق فى أرض الواقع المعاش ، مروراً بالقول بعدم الوضوح وعدم التحديد ، وانتهاء بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكل بناء من المفاهيم الغربية .

---

(١) انظر نصر عارف ، الحضارة ... الثقافة ... المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم .

(٢) لمزيد التفاصيل حول هذين المستويين والأليات المستخدمة فيهما انظر : د. سيف الدين عبد الفتاح ، بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية .

المستوى الثالث : لعملية التقويض هو تقديم بمجموعة من المفاهيم الغربية ، فمع بداية الاتصال الفكرى والمعرفى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربى جانبا وتحل محله تماما ، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجى (اللفظ) فقط ، فلم تتم الترجمة طبقا للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذى تتساوى دلالالة أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبى ، وإنما تمت طبقا للمقابل اللفظى فى معناه الخارجى المتداول، وقد أدى ذلك فيما أدى ، إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم الغربى واستبدال الأوروبية بها حيث لم يعد المفهوم العربى غير لفظ، أما جوهره ومعناه فلا علاقة لها بالمظهر أو الوعاء اللفظى . ويرتبط بهذا المستوى ويتفرع عن فهم عملية بناء المفاهيم فى الفكر الغربى .

أما الكيفية ، كيفية التقويض ، فقد تأتى من جهات أربع خلا الترجمة :

فقد تكون جهة الإطار المرجعى والمصدر المعرفى ، وقد تكون من جهة الدلالة ، وقد تستخدم فيه آليات متعددة منها ما يمكن أن نطلق عليه الاسقاط المفاهيمى ، كما يمكن أن تستخدم آلية الشخصنة أو التشخيص تمهيدا لاصابته بالاضطراب والخلط .

الإنسان الآخر بعده المادى فقط ، فإن المفاهيم المستخدمة للتعبير عن الظاهرة الإنسانية التى تم اختزالها فى بعدها المادى فقط لابد أن تتأثر وتعكس هذه النظرة فالنسق المعرفى الذى ينطلق منه الباحث لابد أن يؤثر على فهم وتعريف المفاهيم التى يتعامل معها ومن شأنه أن يحدد الإطار الذى لايشمل فقط المفاهيم التى تتعامل معها ومحتواها ، ولكن يحدد الإطار الذى تدور فيه وحوله بحوثنا .فإذا كانت اهتمامات العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منحصرة فى فهم ودراسة الظواهر الواقعة فى العالم المحسوس ، فهذا معناه . تجاهل كل الظواهر والملامح الغيبية والدينية والروحية فى الظاهرة ، ومن ثم فإن بمجمل البناء المفاهيمى المتأثر بهذه النظرة لابد أن يغفل هذه الأبعاد ويركز جل اهتمامه على الأبعاد المادية فقط .

١ – تقويض المفاهيم من جهة الإطار المرجعى والمصدر المعرفى (العبودية المفاهيمية):

فى أحيان كثيرة تتحدد دلالة المفهوم طبقاً للمصدر المعرفى أو الإطار المرجعى الذى ينطلق منه الباحث أو يتبناه ، وفى أحيان كثيرة قد يكون الباحث عبدًا لهذا الإطار المرجعى أو المصدر المعرفى ، ومن هنا كانت أهمية التوحيد باعتباره أعلى مراحل التحرر للإنسان من

كل مايعبد من دون الله ، سواء أكان من سطوة غيره (مصدراً معرفيـاً أو مرجعاً علميـاً) أو هوى نفسه .

وهذه العبودية المفاهيمية : تؤدى إلى طمس أغلـب دلالات المفهـوم أو تشـويهه بمـا يؤدى إلى إخراج المفهوم عن دلالته الأصلية ، وتلبيسه بدلالات أخـرى لاتتسـق مـع أصولـه ومصادره ، وقد يـؤدى اختـلاف العبوديـات أو المعبـودات بين البـاحثين إلى تفتيـت شـديد للمفهوم بحيث لانكاد نجد له معنى محددا أو تعريفا واحدا .

أسباب العبودية المفاهيمية :

وهناك أسباب وعوامـل عديـدة : وراء هـذه "العبوديـة المفاهيميـة" : أحدهـا يتعلـق بانتماء البـاحثين والعلمـاء الاجتمـاعيين إلى مذاهـب ومـدارس ونظريـات فكريـة معنيـة دون أخرى ، وهذا الانتماء من شأنه أن يؤدى إلى عـدم الاعـتراف أو الرفـض الكلى ليس فقـط للعوامل الأخـرى المهمـة فـى تفسـير الظـاهرة المبحوثـة ، بـل رفـض المفـاهيم والمصطلحـات المستخدمة من كل مدرسة أو مذهب أو إعادة استخدامها وتحديد مضمونهـا وفقـا لانتمـاء الباحث . فالعلماء الاجتماعيين لايمكنهم التجرد الكـامل مـن أهدافهـم وميولهـم وانتمـاءاتهم البحثية والعلمية أثناء دراستهم للظواهـر التـى تنتمـى إلى ميـدان عملهـم . كمـا تتحكـم فـى الباحث نظرته إلى الظاهرة الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة ، فلو كانت نظرته لاترى وقـد تأتى العبودية المفاهيمية من الألف والتقليد من جهة تناول الباحث للمفهـوم بخلفيتـه السـابقة التى كونها حوله ، ففى أحيان تتحدد رؤية الباحث للمفهوم الذى قيل بمناسبة معينـة ، وفـى مصادر معينة ، وفى مجال فكرى معـين بحيـث لايسـتطيع البـاحث تـاج الإلـف والتقليـد أن يخرج عن إدراكه للمفهوم وتصوره له وإن عاد لمصادر جديدة . العبودية المفاهيمية فـى هـذه الحالة جاءت من جهة أن الباحث فى ذهنه تصور مسبق أو متميز للمفهوم بمـا يفـرض عليـه مصدره الذى يرجع إليه ، والكيفية التى يرجع بها إلى هذه المصادر .

كما لا يمكن فصـل المفـاهيم عـن مصـالح واهتمامـات المفكريـن والعلمـاء والبـاحثين وإنحيازاتهم لمجتمعهم ونسقهم الحضارى فى التعبير عن مصالحه وأهدافه فهنـاك شـدة ارتبـاط بين المصطلح ومصدره من جهة مدى تعبيره عن مصالح هذا المصدر ، ووجهات نظره ورؤاه لذاته والآخرين ، فكثيرا ماتستخدم المصطلحات كأحد مكونات العمليـة الاتصاليـة وخاصـة فى إدارة الصراعات بين الدول والمجتمعات والحضارات[1] .

---

(١) انظر تفضيلا لذلك فى : د/ أحمد صدقى الدجانى ، التحيز فى المصطلح ، ندوة إشكالية التحيز : رؤية معرفيـة ، ١٥-١٧ شعبان ١٤١٢هـ = ١٩-٢١ فبراير ١٩٩٢ .

وقد تكون العبودية المفاهيمية هذه نتاج الانطلاق من مرجعية غربية (يونانية أو غربية حديثة) فى التعامل مع المفاهيم الإسلامية ، بما يترتب عليه البحث عن الأفكار والمعالجات والمداخل والمقولات ، وإثارة الدلالات التى تتسق والنسق المعرفى أو امرجعية التى ينظر عبرها ، وكل ذلك يتم دون إدراك لحدود وأثر الاختلاف بين النسقين الإسلامى والغربى ، أو فهم المفهوم فى ضوء بناءه الداخلى ومسلماته المعرفية ، فى هذه الحالة يستبطن الباحث العربى المسلم الدلالات والمعانى المشتقة من مفهوم غربى بحيث تكون هذه الدلالات أرضية أساسية لديه وصورة ذهنية ذات ظلال معنية ماثلة فى ذهنه وعقله ومن ثم يكون رجوعه إلى المفهوم الإسلامى أو التراثى يمثل رغبة فى البحث عن مقابل غربى للدلالة الراسخة فى ذهنه. فرجوعه عندئذٍ يعد رجوعاً استظهاريًا تسويغيًا، وليس رجوعاً للبحث عن حقيقة المفهوم .

الباحثون العرب على سبيل المثال عند تعاملهم مع لفظ الحضارة فى القواميس والمعاهد العربية أو عند ابن خلدون استبطنوا الدلالات والمعاجم المشتقة من مفهوم Civilization بحيث مثلت هذه الدلالة أرضية اساسية لديهم وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة فى عقولهم . ومن ثم كان تركيزهم فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة فى الحضر[1] .

وقد يتخذ شكل البحث عن مقابل غربى عند الباحثين العرب شكل التدقيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية دون أسس منهاجية ومعايير واضحة بمايسهم فى تقويض المفهوم ذاته ، وهذا التوفيق يتم عادة دون بيان الأسس العقائدية أو الفلسفية أو القيم الكامنة وراء كل من المفهومين ، ومثال ذلك التوفيق بين مفهومى الشورى والديمقراطية.

إلا أن الأخطر فيما نحن بصدده هو فصل المعانى الجديدة أو المستخدمة للمفهوم من حيث عراها ومصادرها ومحتواها عن الدين ، وهذا من شأنه تزكية التعامل العلمانى الدنيوى مع المفاهيم ، وقد يجعل من سيادة المعنى الحالى تطويرا للمفهوم القديم دون الحديث عن ضوابط لذلك التطوير أو حجمه ودليله ، بما يفقد الصلة بين المعنى القديم والجديد ، أو يربط بينهما دون دليل أو برهان .

وقد يتخذ ذلك شكل فصل المفهوم عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية ، فمفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة يتضمن نظرة إلى الاستهلاك ترى أن هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع والمنفعة والإشباع هنا هو مايقرره المستهلك أنه يريده وهذا يعنى أن كل ماهو مرغوب فيه هو أمر مشروع أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادى الاعتراض عليه ولاحتى مساءلة المستهلك عن القيمة الاخلاقية أو الاجتماعية لما يريد ، وهذا قد يحمل

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر ، نصر عارف ، مرجع سابق ، ص ص٣٤-٣٥ .

مواقف قيميه قد تتعارض مع الموقف الاخلاقى أو الفلسفى لمجتمع آخر[1].

٢- التقويض من جهة الدلالة :-

ويمكن للباحث أن يرصد العديد من الآليات التى استخدمت فى هذا النطاق منها :

أ- الثنائيات المتعارضة :

فالأصالة فى مقابل المعاصرة ، والقديم فى مقابل الجديد والتراث فى مقابل التجديد ، وهكذا تقدم ثنائيات تفرض التعارض أو التناقض بدلاً من التكامل والتساند.

وأحدى مظاهر هذه الثنائيات المتعارضة وضع المفهوم بإزاء مفهوم آخر لا يقابله (الاصالة فى مقابل المعاصرة) ، أو وضع المفهوم إزاء مفاهيم أخرى (الدينى فى مقابل الدنيوى) . وقد يسخدم التشابه العرضى فى بعض الظاهرة والإشكال بين المفهوم الإسلامى وغير . من المفاهيم لوصمة بمعايير وإسقطات المفهوم الآخر (الدولة الشرعية فى مقابل الدولة الدينية...) .

ب- الغموض :

فى بعض الأحيان يتم إهمال تحديد المفهوم اعتقادًا إن المفهوم المراد هو من الوضوح بمكان بحيث لايحتاج . إلى مزيد بيان وتأصيل . وفى أحيان قد يكون الغموض مطلوبًا لذاته بفرض تحرير معانى أو دلالات معينه قد تكون مرفوضة أو القفز على مجموعة كبيرة من الاختلافات والتأثيرات من المدلول : فمصطلح مثل مثل مصطلح الشرق يتسم بالغموض . فالشرق شرق بالنسبة لمن ؟ وإلى أى معيار أو نقطة أصل يكون هو شرقًا بالنسبة لها ؟ وعلى أى أساس سميت هذه المناطق المترامية الأطراف بالشرق ؟ وهل يعبر هذا المصطلح عن وحده واحدة لها ذاتية ثقافية وخبرة حضارية وتاريخ واحد؟ . فما يسمى بالشرق عبارة عن عديد من الحضارات والثقافات والاديان والنظم والمجتمعات والأشكال بصورة لا يمكن أن يطلق عليها مفهوماً واحداً[2] .

جـ- الخلط والتشويه :

فى هذه الآلية يتم ادخال قضايا ومفاهيم فرعية ضمن مفاهيم أخرى لا ترتبط بها، أو تتم بفرض إدانتها والتبرؤ منها مثل إدخال قضايا السلف والاتباع والأصالة والتراث ضمن

---

(١) حول مفهوم الحاجات الانسانية غير المحدودة انظر : د. جلال أمين ، التحيز فى المفاهيم الاقتصادية ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق ، ص ص ٤-٥ .

(٢) حول مفهوم الشرق انظر نصر عارف التحيز فى نظريات التمية السياسية ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق.

مسمى التقليد رغم تعلقهـا بالاجتهـاد والتجديـد باعتبارهمـا عـودة للأصـول والتعـامل مـع الوقائع والقضايا من خلالها[1] . أو العكس من ذلك حيث يتم إدخال مفاهيم تحت مسمى مفاهيم تحمل معنى إيجابياً فى ذهن السامع بغرض الترويج لها (التنوير/ العلمانية / العقلانية) ، ويرتبط بذلك ادعاء الكل تبنى أحد المفاهيم لما يحمله من أبعاد ملء إيجابية تلقى ظلالاً إيجابيا على القائل أو المتبنى لها (مفهوم الجدة المعاصرة فى مقابل القدم والأصالة) .

وفى بعض الأحيـان يتـم مـلء المحتوى المفـاهيمى للمصطلـح عـبر مفـاهيم أودلالات مصطلحات أخرى ، وعندئذٍ يغير المفهوم الحاكم أو المسيطر من دلالات ومضمون المصطلح التابع أو المسيطر عليه أو المتحكم فيه ، فمفهوم المساعدة ، على سبيل المثال ، تغير مـن فعـل رحيم عفوى آلى إلى عمل مقنن وشروط منظمة فى إطار مؤسسة الدولة أو مفهوم السلطة ، التى تم من خلالها إلغاء المعنى الرحيم للمساعدة فى التصنيع وزيـادة حاجـة البشـر إلى العمـل وتكوين قوة احتياطية للعمل ، ومن ثم كان تدخل الدولة لإجبار السـائلين علـى العمـل بـلا رحمة ، وكان من الضرورى غياب فعل الرحمة من الوجود ذاته[2] .

وفى بعض الأحيان يتم إلغاء أو الاستغناء عـن مفـاهيم كـانت أساسية لتحـل محلهـا مفاهيم لا تعبر تعبيراً كاملاً عن مجمل المفهوم الملغى ، ومن ذلـك مفهـوم (الثقافـة السياسـية) الذى حل مفهوم التنشئة .

ومما يساعد ويزيد من عملية الخلط والتشويه ويؤدى إلى الغموض تحـول التعـامل مـع المفاهيم إلى نوع من الممارسة الثقافية العامة التى تعزى الكثـير بـالخوض فـى المفـاهيم وطـرح الأراء المختلفـة لهـا ودنمـا أدنـى حـرج مـن انتقـار الخـائضين إلى شـرائط النظـر والاجتهـاد ، ويلاحظ انتشار هذه الآلية فـى الصحـف والمجلات السيارة ، بـل وفـرض منطقـه وشـاعت روحة فى المجلات المتخصصة[3] .

وقد يكون الخلط والتشوية مبعثه تشابه المصطلحـات فـى اللفـظ رغـم اختلافهـا فـى المعنى والدلالة ، ومن ذلك الحكم بما أنزل الله والحكم بـالمعنى السياسـى ، فـالأول إن كـان من أصول الدين والتى لا يتصور قيام للدين ودنها ، فإن الثانى من فروعه، وفـى البعـض قـد

---

(١) انظر د/ سيف الدين عبد الفتاح ، مفهوم التجديد .

(٢) انظر حول مفهوم المساعدة : ماريان جرد نماير فى قاموس التنمية تحرير ملفجانج مساكس ، ١٩٩٢ عرض أسامة القفاش فى حصار الفكر ، ص١٨ .

(٣) حول هذه الآلية انظر : جمال سلطان ، جذور الانحراف فى الفكر الإسلامى المعاصر .

تكون هناك محاولة لفك الارتباط بين المصطلحات رغم تلازمها ، فالحكم بالمعنى السياسى لا يتصور أن تكون له قائمة فى الرؤية الإسلامية بمعزل عن الحكم بالمعنى الدينى(١) .

وفى بعض الأحيان يتم سحب المفهوم إلى بعض متعلقات مثل النقاش للفرع دون الأصل ، أوجر الحديث إلى جزئيات ذات حساسية ، أو عدم أخذ الواقع وملابساته وتعقيداته فى الاعتبار عند مناقشة بعض متعلقات المصطلح(٢) .

وقد يكون الخلط متعمدا وخاصة إذا تم تسييس بعض المصطلحات ومفاهيمها من جهة الخلط المفهوم والحدث مما يلقى بظلاله السلبية على المفهوم ، وعادة مايتم هذا الخلط بغية أحداث تفاعل جماهيرى كبير مع الحدث خاصة إذا استخدمت الرموز واللغة الإسلامية بشكل انتقائى.

ء- الاستعارة المفاهيمية :

ويقصد بها قيام الباحثين بنقل مفهوم أو مجموعة من المفاهيم من ميدان أو مجال معرفى لآخر دون مراعاة لطبيعة الظاهرة المراد دراستها ، أو شروط هذا النقل وكيفيته . وهذه الاستعارة المفاهيمية من شأنها أن تدخل تغيراً إما على المفهوم المستخدم أو على طبيعة الموضوع المدروس بسبب المفاهيم المستخدمة ، ومن شأن ذلك أن يؤدى إلى النتائج مستخلصة من طبيعة المفهوم المستخدم أكثر من طبيعة المادة المدروسة ذاتها .

هـ- الاستعمال :

تتسم الألفاظ بأن لها مغانى جامعة ، وفى أحيان يحتم غلبة معنى جادت على على معنى تليد ، ثم يستقل هذا المعنى الجارت إذا غلب استعمالة مرة بعد مرة ، حتى تقرر يتكون معنى مركباً يدل عليه اللفظ بمجر ذكره فى الجملة أو استعماله وهذه الآلية أكثر ماتستخدم فى أجهزة الإعلام والاتصال .

و- التجزيء التبعيض المفاهيمى:

التجزيء أو التبعيض للمفاهيمي يتخذ أشكالاً وصوراً متعددة : ففى أحيان كثيرة يتم تعتيت الكلية العضوية للمفهوم واختزالها إلى عناصرها الأولية الأساسية فى إطار أجزائها . وفى أحيان يتم استخدام أو استبدال الجزء للدلالة على الكل . وهذه الطاهرة ، أو تلك الآلية

---

(١) حول هذه النقطة انظر : هشام جعفر ، ملاح التحيز فى التعامل مع مفهوم ، الحاكمية ، ندوة اشكالية التحيز ، مرجع سابق .

(٢) جمال سلطان ، مرجع سابق.

ترتبط بشكل أساس بمحاولة الباحثين تبسيط الظواهر الأنسانية والاجتماعية المعقدة . فمهـوم الرفاهية الاقتصادية ، على سبيل المثال ، يعد بديلاً عن مفهوم الرفاهيـة الإنسـانية أو السـعادة البشرية[1] . وفى أحيان يتم اختزال للفهوم إلى مجموعة من المؤشـرات الرقميـة التـى لا تعـبر عن حقيقة المفهوم ومكوناته ، وهذا التعامل يفرغ المفاهيم من معانيها ودلالتها الحقيقية[2] .

وقد تنطلق بعض محاولات التعامل مع المفاهيم من عدم الاستقصاء الكـامل لـدلالات المفهوم سواء فى اللغة (مثل مفهوم الحضارة الذى تقتصر دلالاته عند بعض الباحثين على أنه الحضر الذى هو ضد البداوة) أو فى القرآن والسنة (مثل مفهوم الحاكمية) ، وقـد يتـم ذلـك غفلة أو عمداً : فقد يسود منطق الاستبعاد ، استبعاد أو تضييق بعض الـدلالات لخدمـة قيـم يستنبطها الباحث أو فهم سابق له حول المصطلح.

ويرتبط بذلك أيضا عدم جرد محتويات المفهوم ، حيث يتم التعامل مع المفهوم بشكل مصمت أو كالصناديق المغلقة التى لا يعـرف مـا بداخلهـا . ومـن ذلـك هـل يدخـل القـرآن والسنة ضمن مسمى التراث أم لا ؟

إلى أن الاخطر فيما نحن بصدده . هو التعميم فى التعامل والاستخدام دون الاسـتقراء الكامل لدلالات المفهوم وجرد مكوناتـه ، ففـى أحيـان كـثيره يتـم الوقـوف عنـد الشـكل والعنوان والأسلوب دون تعمق فى تحليل الأفكار ، ويكتفى بلغة الخطاب لإطلاق تعميمـات دون بذل جهد فى تحليل وتحديد المضمون الفكرى لهذا المحتوى .

٣- التقويض من جهة الإسقاط المفاهيمى والشخصنة :

الإسقاط عملية تتم عبر مستويات متعددة ، وباستخدام آليات كـثيرة ، فهـى ليسـت عملية قاصره على المفاهيم فقط ، وإنما تظهر عبر جميع أجزاء البناء المعرفى وهى عملية لصيقة بمجمل البناء المعرفى الغربى وخاصة فى تعامله مع الآخر "الأخر" حيث يتـم إسـقاط الخـبرة الأوروبية على العالم غير الأوروبى سواء فى تعلقها بالمثل والغايات ، أو المعايير التى يتم علـى أساسها القياس والتقويم ، أو على مستوى الخبرات التاريخية التى يتم بها سحب ماحدث فى تجربة تاريخية ما على تجربة تاريخية أخرى ، أو عبر محاولة تعميـم تجربـة تاريخيـة مـا ، خاصـة التجربة الأوروبية ، على تاريخ العالم ككل[3] .

---

(١) د/ جلال أمين ، مرجع سابق .

(٢) حول اثر هذا التعامل على للفاهيم الإسلامية انظر : د . سيف الدين عبد الفتاح ، مرجـع سـابق ، ص ص٢٦٤-٢٦٦ .

(٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة من جهة الآليات المستخدمة فى ذلك انظر :

وإذا حاولنا أن ترض عملية "الإسقاط المفاهيمي" أى عمليه الإسقاط فى تعلقها بمجال المصطلحات والمفاهيم فإن يمكن الإشارة إلى عدد منها :

أ- تغليب إسقاطات معاصرة شائعة للمفهوم دون الغوص فى كل معانيه ومراجعتها وفق القواعد الأساسية لبناء المفاهيم ، وعادة ما تكون هذه الإسقاطات المعاصرة تعبير تام للمفاهيم الغربية المترجمة و المنقولة ، وتسرب الدلالات الغربية أسهم فى قبول المصطلحات الغربية ، وتشويه معانى ودلالات المصطلحات الإسلامية أو التراثية منها ، حيث يتم فهم الأخيرة بنفس دلالات الأولى ، ومن ثم تلبيس المفاهيم الإسلامية أو التراثية نفس مضامين المفاهيم الغربية ، وتفرض عليها نفس الدلالات ، ويتم تقويمها وفقاً لهذا الفهم الذى يبقى من المفهوم الإسلامى أو التراثى لفظه دون مضمونه ومعناه[1] .

ب- كما يمكن أن تستخدم **"إسقاطات تاريخية"** هدفها الأساس شخصنة أو تشخيص المفهوم بغية الإجهاز عليه ، والغرض الأساسى من وراء عمليه الإسقاط التاريخى الذى يتخذ آليات متعددة هو التأكيد على نسبية المفاهيم الإسلامية وعدم إطلاقيتها بشكل يجعل محاولة استدعائها لمعالجة واقع جديد عبر عناصر الثبات والاستمرارية التى تحرك بحكم استنادها إلى مصادر تفارق للإنسان والطبيعة هو الوحى ، مدان أو مرفوض .

وعملية تشخيص المفهوم هذه تتم باستخدام آليات متعددة :

- الربط بين المفهوم وبين بعض الظروف والملابسات التاريخية ، ويتم ذلك عبر منهاجية تاريخية انتقائية عن طريق إبراز مدرسة تاريخية بعينها للدلالة على المفهوم ، أو ربطه بفترة تاريخية معينة.

- الربط بين المفهوم وبين فكر بعض المفكرين أو بعض الجماعات دون مراعاة للإدراكات المختلفة التى يتبدى بها المفهوم عند هذا الفكر أوذاك أو لدى بعض الحركات والجماعات .

- الربط بين المفهوم وبين بعض المفاهيم والمصطلحات الأجنبية ذوات المضمون المدان أو المرفوض .

- منير شفيق ، عصر النهضه ، ندوة إشكالية التحيز ، مرجع سابق .

- نصر عارف ، التحيز فى نظريات التنمية السياسية ، مرجع سابق .

(١) انظر تفصيلات ذلك فى : نصر عارف ، مصادر التراث السياسى الإسلامى : دراسة فى بعض المصطلحات السياسية مثل مفهوم ، الشرعية والسياسة وظل الله فى الأرض والاستبداد وأثر عملية الإسقاط للمفاهيمي فى تغيير دلالتها المعاصرة عن تلك التراثية .

ثانياً : تشغيل المفاهيم*

أ- محددات التشغيل :

هناك عدد من المحددات التى تحكم عملية التشغيل ، أهمها :

١- الواقع :

المفهوم فى أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع ، وهذا يرتبط بالقدرة على صياغة وممارسة خطاب مؤثر وفعال وصالح يجد له صدى فى تفسية وعقول مستقبليه من أبناء المجتمع ولا يكون غريبا عليهم ، بل يتحدث بلسانهم ، ويبلغ من أنفسهم كل مبلغ ، ولنتذكر فى هذا السياق قول الله عز وجل ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [إبراهيم-٤]، وقوله سبحانه ﴿وقل لهم فى أنفسهم قولاً بليغا﴾ [النساء-٦٣] .

وإذا كان المفهوم فى أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع والتعامل معه ، فإنه فى جانب منه أيضا تعبير عن واقع معين ، فلا يمكن فصل قضية المفاهيم عن اللحظة التاريخية والحضارية التى تعيشها الأمة . فشيوع وانتشار مفاهيم أية أمة رهن بمدى قوتها وتقدمها : بمعنى أن هناك علاقة تلازم شرطى بين قوة أية أمة وبين انتشار وشيوع مفاهيمها .

فأمة تستورد وكل شىء ، وتعيش مع بعض أبنائها لحظة الانسحاق الحضارى والفكرى أمام النمط الحضارى المهيمن أو المسيطر لا يمكن أن تشيع فيها المفاهيم الأصلية والأصلية . بعبارة أخرى لا يمكن فصل عالم الرموز والأشياء والأشخاص عن عالم الأفكار والمفاهيم .

فالكل مترابط متضافر . لذا فإن تشغيل المفاهيم يقع فى واقعنا المعاصر فى قلب عملية التقليد للغرب ولا يمكن فصلها عن المعركة الدائرة بين أمتنا وبين الهيمنة الغربية ، ومحاولات الأمة للنهضة والعودة إلى الذات .

وإذا كان المفهوم فى أحد جوانبه أداة لتغيير الواقع ، وفى جانب آخر هو تعبير عن واقع معين ، فإنه ثمة ، من جانب آخر ، علاقة تأثير وتأثر بين المفهوم من ناحية وبين الواقع أو السياق الحضارى الذى يتفاعل عبر المفهوم من ناحية أخرى . خاصة أن دلالة المفهوم قد توسع أو تضيق من نظرة الإنسان للواقع الذى يتعامل معه . فمفهوم الوطن ومضمونه يجدد

* هذا الجزء قام على تحريره ، الأستاذ هشام جعفر ، من واقع محاضر جلسات النقاش ، حول مشروع المفاهيم والتى كانت تعقد بصفة أسبوعية .

إلى حد كبير الإطار الذى ينتمى إليه الفرد هل هو الوطن بالمعنى الضيق الاقليمى أم بالمعنى الواسع المرتبط بالأمة فى أوسع معانيها . كلا المضمونين يرتب نتائج مختلفة فى النظر والفعل: الأول يربطك بالحدود الجغرافية الضيقة المحيطة بك ، أما الثانى فيربطك بالأمة فى أوسع معانيها .

وفى إطار دراسة عملية تشغيل المفاهيم فى تعلقها لعلاقة التأثير والتأثر بين الواقع والمفهوم ، يمكن الحديث عن عدد من الآليات والأدوات أهمها :

١/١- مأسسة المفهوم ، ١/٢- تغير الواقع .

١/١- مأسسة المفهوم ، أى تحويله إلى مؤسسة أو مؤسسات تضطلع بوظائف المفهوم وتداعياته . مأسسة المفهوم تعنى أموراً أربعة :

١- تجسيد الفكرة : فكثير من المؤسسات التى تنشأ تكون فى أحيان كثيرة تعبير عن مفهوم معين وتعيين أو تجسيد له : فمؤسسة الحسبة فى التاريخ والخبرة الإسلامية تعبير عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ... وهكذا سائر المؤسسات ، وفى بعض الأحيان قد يكون ظهور المؤسسة أو اختفائها رهن بقوة المفهوم أو ضعيفة .

٢- كما أن المؤسسة تنبه إلى أهمية المفهوم وقيمته .

٣- والمؤسسة تنظم الجهد الجماعى لخدمة المفهوم .

٤- كما أن المؤسسية فيها ترتيب وسائل خدمة المفهوم بما يتجاوز عمر الفرد وعمله وهذا محدود ، لأن المفاهيم مطلوب استمرارها فى الزمان والمكان .

١/٢- تغير الواقع : فأفكارنا ، كما يرى المستشار طارق البشرى ، ومفاهيمنا فى المائة سنة الأخيرة اجتثت من خلال تغيير الواقع قبل تغيير الفكر ، فوجدنا فكرا يختلف عن الواقع فكان ولابد أن نوائم بين فكرنا وبين الواقع الجديد . فالاختلاف تم بالفعل المضاد ، وليس بالمناقشات والجدل الفكرى . ومن ثم لابد من تهيئة الواقع الاجتماعى بدرجة تؤدى إلى إمكانية تلقى المفهوم ، بعبارة أخرى لابد من تهيئة مهابط المفاهيم سواء فى الواقع الاجتماعى أو الواقع الفكرى والقيمى ، لكى يهبط المفهوم منسجما ومستريحا مع هذا الواقع. وفى أحيان كثيرة فإن تطبيق المفهوم واقعيا ، أى تحويله إلى واقع معاش هو سبيل الإيمان به نظرياً خاصة أن النفوس مولعة برؤية الواقع أكثر من تجاوبها مع الأفكار النظرية أو المفاهيم المجردة . وفى أحيان أخرى ، قد يكون اختفاء الواقع الذى يجسده المفهوم أو الذى عليه سبيلا للشك فى المفهوم ذاته فالأواصر المقطوعة بين الحكومات والشعوب الإسلامية

وبعضها البعض يجعل البعض يتشكك فى وجود مفهوم الأمة ذاته ، وحتى إمكانية تحققه فى المستقبل .

كما أن هناك ظروف واقعية وموضوعية تؤدى إلى انتشار لبعض المفاهيم دون بعضها الآخر وخاصة فى حال ارتباط للمفهوم بحركة واقعية .

(شخص / مفكر / حركة اجتماعية أو سياسية) وهذا الشيوع أو الانتشار يرتبط فى أحد جوانبه بقدرة المفكر أو الحركة على التعبير عن اللحظة التاريخية والحضارية التى تعيشها، فحسن التعبير يوجد القبول الاجتماعى الذى هو تعبير عن تعطش أو ظمأ اجتماعى. فالمفهوم فى أحيان كثيرة يكون استجابة لواقع موضوعى تطلب استدعاءه أو بحثه بحثا جديدا، وبمقدار تعبير المفهوم عن هذا الواقع وتمثيله له بمقدار انتشار ونجاح المفهوم وعمق تأثيره فى نفوس الناس . فمفهوم الحاكمية ، على سبيل المثال . ، لا يمكن فهم سر انتشاره بين صفوف وأبناء الحركة الإسلامية بمعزل عن الظروف الموضوعية التى كان يمر بها المشروع الإسلامى الذى دخل فى صدام عنيف مع المشروع العلمانى الذى جسدته دولة ما بعد الاستقلال .

ويرتبط كتعبير أو تغيير الواقع التحولات الكبرى التى تحدث وأثرها فى تغير المفاهيم سواء أكانت هذه التحولات .

- تحولات فكرية أو معرفية كبرى (الأسلام) .
- تحولات سياسية (تغير نظم حكم ...) فكل نظام له مفاهيمه التى يشيعها فى الناس.
- التحولات الاقتصادية فى الحياة الاقتصادية وأنماطها .
- الثورات : الثورة الفرنسية .

اللحظات التاريخية مثل الاتصال بالغرب عقب الحملة الفرنسية أو أحداث تاريخية كبرى .

فالتحولات الكبرى هذه تؤدى إلى اختفاء مفاهيم وظهور أخرى . ويلعب تغير الواقع واختلاف الزمن دوراً فى إتيان التشغيل لآثاره ونتائجه ، فتوظيف المفهوم فى الواقع العملى أو النسق المعرفى ، قد تكون نتائج إيجابية فى فترة ، وهو نفسه قد تكون له تداعيات سلبية فى فترة أخرى .

فمفهوم ، الوطن استخدم استخدما أساسيا لمواجهة المحتل الاجنبى وخدمة قضية

التحرر الوطنى إلا أنه مع تغير الظروف وتقادم القرن ثم تباين التوظيف الأساسى للمفهوم وكان هناك توظيفاً جديداً ، يتعلق بذلك المعنى الإقليمى أو الحدود الجغرافية الضيقة .

٢- المحدد الثانى من محددات التشغيل :

هو السلطة بأوسع معانيها : سواء أكانت سلطة نص دينى ، أو سلطة سياسية ، أو سلطة معرفية واتصالية . فانحياز السلطة لمفاهيم معينة ، معناه سيادة هذه المفاهيم على ما عداها خاصة حين يتم محاصره الاتجاهات الفكرية المعارضة لوجهات السلطة المهيمنة ، مع إطلاق العنان لأصحاب الاتجاهات الموالية . كما أن تعامل السلطة مع عالم المفاهيم يؤدى فى أحيان كثيرة ، إلى تحويل المفاهيم إلى شعارات .

٣- المفاهيم الحاكمة وعملية التشغيل :

المفاهيم فى نهاية الأمر تعبير عن الإطار الفلسفى ، أوخصائص التصور الذى تنطلق من كل حضارة فى نظرتها للإنسان والكون والحياة .

المفاهيم تدخل فى صلب الإطار المرجعى الأعلى أو الفلسفة التى تنطلق منها كل حضارة ولكل حضارة رؤيتها عن الكون الإنسان والحياة ، ومن ثم فإن لكل منها منظومتها المفاهيمية التى لا تنفك عن هذا الإطار المرجعى ، كما لا تشغل أى منها عن الأخرى . "المفاهيم الحاكمة أو المفاهيم المظلة"* هى فى موقع القلب من هذا الإطار المرجعى ، الخلل فيها يصيب بمجمل البناء الفلسفة والمعر فى بأثاره المدمرة . يُطلق عليها "مفاهيم مظلة" لأنا نستروح ونستظل بها من حر المفاهيم المزيفة وزمهريرها ، وهى مفاهيم ضرورية ليست حاجية ولا تحسينية ، فهى من المعلوم من المفاهيم بالضرورة ، وهى تسرى من بمجمل البناء المعرفى والحضارى بجرى الدم فى العروق ونحن حين نشغل مفاهيم حاكمة مثل الدين والعلم والحضارة والقيم ... الخ نشغل المفاهيم ثلاث مرات ، لأن المفاهيم الحاكمة :

- تنبثق منها رؤية للمفاهيم أخرى كثيرة ، كما تسمح باتخاذ موقف من منظومة المفاهيم .
- تحدد العلاقات بين المفاهيم وبعضها البعض .
- توجد ما يمكن أن نسميه التساند المفاهيمى حيث يظهر مفهوم ثم تظر معه مفاهيم أخرى كثيرة .
- تساعد فى اختيار موضوعات الدراسة البحثية .

---

* يعبر عن هذه الفكرة د. سيف الدين عبد الفتاح ، ضمن اهتمامه بقضية المفاهيم ، انظر ذلك ضمن دراسة له تحت النشر حول عمليه بناء للمفاهيم الإسلامية .

إلا أن الأهم ، أن المفاهيم الحاكمة هى الأساس فى البناء لأية حضارة بما يعنيه ذلك من تأثيرها فى مجمل البناء المعرفى للعلم أى علم ، كما تتفرع عنها وتنشأ منها ممارسات يومية وحياتية ، وتقام عليها مؤسسات ونظم ، ولذا من يسيطر على المفاهيم الحاكمة تكتب له السيطرة على مجمل البناء المفاهيمى .

المفاهيم الحاكمة تثير قضية التدرج أو التسلسل فى تعلم المفاهيم وتشغيلها ، فهناك مفاهيم سابقة على مفاهيم أخرى يجب البدء بها فالمفاهيم تترتب وفقا لمنظومة * هرمية ، وفى هذا الهرم يخترق النوع أو الأنواع المسيطرة الأنواع الأخرى ويخضعها لرؤيته وتوجهه جهر .

كما يجب تقديم المفاهيم كنظرية متكاملة بحيث يحكمة وضع المفاهيم فى مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة ليوصل فيها بينها ، مع تشغيلها فى تشكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم.

٤- التشغيل وتحليل المفهوم :

إذا شئنا تشغيلاً أو فهماً افضل لبنية أى مفهوم ، فيجب أن نحلل هذه البنية ونحدد عناصرها الأساسية وعناصرها الفرعية ، فهذا يفيد أولاً فى الإدراك الدقيق والصحيح للمفهوم مع اجتناب اللبس وضبط حدود الخلاف .

التشغيل بالطبع يرتبط بالقدرة على استخلاص العناصر الأساسية للمفهوم تلك التى تمتنع ، كما يرى البعض* ، بأسبقية منطقية ، فهى لا تشتق من غيرها ، وإنما يمكن لغيرها أن يشتق منها . هذه العناصر الأساسية عناية الدلالة المركزية للمفهوم التى يجب البدء بها عند التشغيل لأنا فى حالة البدء بالدلالة الهامشية فإن ذلك معناه تنحية للدلالة للمركزية بما يعنية ذلك من تقويض للمفهو ذاته .

وترتبط قضية تحليل نبين المفهوم بالقدرة على إدراك مستويات المفهوم فهناك مستويات من المفيد البدء بها عند التشغيل لأنها ولا شك تترك آثارها ويكون ؟؟ . المستويات ترتبط بالقدرة على التحديد الدقيق لمكونات المفهوم ، أى ما يدخل فى المفهوم وما يخرج عنه وطبيعة العلاقة بين هذه المكونات كما ترتبط القدرة على إدراك الأسس الفلسفية والمرتكزات الكلية التى يستند إليها المفهوم . فبصفة عامة فإن كل مفهوم له

---

* انظر هذه الفكرة ضمن تحديد ما يسمى بالمفهوم للنظومة للرجع السابق .

* انظر د. صلاح إسماعيل ، فى نص مناقشه ضمن جلسات مشروع المفاهيم .

مستويات متقدمة : فهناك أولاً المستوى المعرفى أو الفلسفى ويقصد به المرتكزات النهائية التى يمكن رد المفهوم إليها . وهناك المستوى الظاهر للمفهوم ويقصد به كيف يتبدى المفهوم فى ظواهر وأشكال ومؤسسات ونظم ، كيف يترك بصماته على السلوك وطريقة الحياة أما المستوى الثالث للمفهوم فهو المستوى التاريخى ويقصد به ضرورة المفهوم من الناحية التاريخية . فالزمن ، كما قدمت ، قد يؤدى لاكتساب المفهوم معانى ودلالات جديدة ، أو قد يلقى أويطمس معانى أساسية له .

وهناك تصنيف أخر للمستويات ، وخاصة فى المفاهيم الإسلامية . وهو ذلك الذى يتعلق بالجهات المخاطبة بالمفهوم (الفرد والأمة والمتصلة ، والعلماء والرعية والأمراء) ، والحكم الذى يأخذه الخارج على مقتضيات المفهوم (الكفر أم الفسق أم الظلم ...) فالمفاهيم الإسلامية ، بصفة خاصة عن سائر المفاهيم الوصفية بأنها مفاهيم "مثالية / واقعية " تحمل عنصرًا تقديميا . المفهوم الإسلامى يقسم بأنه يمثل بالنسبة للفرد المسلم والأمة المسلمة والنظم الإسلامية .

مثالا يسعى إليه الجميع لتحقيقه فى أرض الواقع . أما تقدميته فتأتى من جهه أنه يمثل بالنسبة للمخاطبين به ، دائما وابدا ، أحد أدوات تقديم الواقع : واقع الأفراد والنظم والجماعات ، ومعيار اللحكم على هذا الواقع والنظر إليه والتفاعل معه . ومن ثم فإن المفهوم الإسلامى يعد مفهوماً أساسياً للحركة ومرتكزا نحو تطابق الواقع والمثال .

ويرتبط بقضية المفاهيم الإسلامية ضرورة بيان الأسس الشرعية التى يستند إليها المفهوم حتى يسهل تشغيلها .

٥- المحدد الخامس من محددات عملية التشغيل هو نوعية المفهوم :

فهناك مفاهيم التنظير ومفاهيم الرصد ومفاهيم التحليل ومفاهم التفسير ، ومفاهيم التصنيف ، ومفاهيم التقديم .... إلخ ما هنالك من مفاهيم* . وكل نوع من هذه الأنواع يحتاج إلى بيان إمكانياته ومزاياه التى يقدمها من جهة نوعه حتى يسهل تشغيله.

٦- الجمهور المتلقى والتشغيل :

وفى هذا المحور تثار العديد من القضايا : أولها وأهمها دراسةمعوقات التشغيل وهى المعوقات التى تصيب جمهور التلقى والتى تختلف من نوعية لأخرى . وهناك العلاقة مع المنظومة المرئية السائدة من جهة الاصالة والاختلاط ، ففى بعض الأحيان قد يكون التميز

---

* انظر هذه الفكره د. سيف الدين عبد الفتاح ، ضمن المرجع السابق .

والأصالة عن المنظومة المعرفية السائدة هو سبيل تشغيل المفهوم ، وقد يكون فى أحيان أخرى القدرة على التواصل مع ما هو موجود وهو سبيل التشغيل . وهنا تثار قضية المرجعية المختلطة أم المرجعية الأصلية ، وما هى حدود التلاقى مع الآخر وشروطه وحدوده ؟

وهنا أيضا تثار جذرية أو راديكالية الطرح ، فهذه الجذرية لها فى بعض الأحيان دور كبير فى تشغيل المفهوم لأنها تخلق حالة "اليقين" فى النفوس المطمئنة إلى مفاهيمها وأفكارها. كما تساعد على أدراك التمييز والاختلاف بين المفاهيم وبعضها البعض .

ب- قنوات وأدوات التشغيل :

تستخدم العديد من الأدوات والقنوات فى عمليات التشغيل وقد يتضافر بعضها البعض نجد تشغيل مفاهيم بعينها كما نلحظ الأن فى واقعنا الثقافى والعلمى حين يتم تشغيل مفاهيم جديدة من مفاهيم الموضة إذا تنشأ له مؤسسات بحثية ، ومقررات دراسية ، وتعقد فى سبيلة الكثير من الندوات والمؤثرات وحلقات النقاش ، وتبذل من أجله الكثير من الأموال والمنح والمشاريع الأبحاث.... إلخ .

ونحن إذ نرصد أدوات وقنوات التشغيل المتعددة ، إلا أننا نعرض بشى من التفضيل "للتدريب" باعتبارة من الأدوات ذات الأهمية والوزن فى عمليات التشغيل خاصة فى أوساط الجماعة العلمية .

١- التعليم ومراكز البحث العلمى .

٢- الفنون .

٣- القانون .

٤- المؤسسات .

٥- الترجمة .

٦- الإعلام ووسائل الاتصال .

٧- البعثات العلمية .

٨- المدارس الفكرية .

٩- الأطروحات الجامعية .

١٠- بنوك المفاهيم أو دورياتها .

١١- الندوات والمؤتمرات .

١٢- التدريب .

تعلم المفاهيم والتدريب عليها :

التدريب هدفه الأساسى : تغيير معارف أو مهارات أو قيم واتجاهات أو الثلاث جميعاً .

وهو يهدف فى مجال المفاهيم إلى :

- التبشير بمفهوم جديد وبيان فعاليات استخدامه من قبل الجماعة العلمية أو فى مجال معرفى أو تخصص محدد .
- تفكيك مفاهيم قائمة أو شائعة .
- تحرير مفاهيم تم أسرها .
- تدريب شباب الباحثين على قضايا المفاهيم .
- إحسان تعامل المواطن العادى أو المثقف العام مع قضية المفاهيم ... إلخ ما هناك من أهداف ترتبط ارتباطا مباشراً بموقع المتلقى والواجبات والمهام المتوقع القيام بها . كما لابد أن يرتبط التدريب بعنصر الملاءمة والصلاحية . لذا فالخطوة الأولى فى قضية التدريب هو تحديد الإدراكات أو الأفهام المختلفة للمفهوم قبل البدء فى إفراغ المفهوم من محتواه وملئه بمحتوى جديد .

طريقة تعلم المفاهيم :

بالطبع فإن طبيعة المفهوم تؤثر فى طريقة التدريب عليه . ولكن يمكن الحديث عن طريقتين .

فهناك أولاً المنحى الاستقرائى حيث يبدأ مع المتدربين بالجانب الحسى للمفهوم أو الجانب الظاهر ثم بمكونات وعناصر المفهوم الأساسية ، ثم فهم العلاقات بين هذه العناصر والمكونات .

وهناك المنحى الاستنباطى أو الاستنتاجى فالمفهوم أولاً ثم العملية العكسية : العناصر والمكونات ثم العلاقات ثم الجانب الحسى .

وهناك عدد من الآليات التى تساعد فى تعلم المفاهيم أهما :

١- ضرب الأمثلة الكثيرة . [الأسلوب القرآنى] .

٢- أهمية خطوة الاستخدام ، استخدام المفهوم بعد التدريب عليه عن طريقة

إجراء دراسات جديدة باستخدامه ، والنظر إلى ظواهر وفقا له . أو دراسة ظواهر وموضوعات لم يتم دراستها من قبل .

٣- ضرورة ممارسة المقارنة والتصنيف والتجريد بين المفاهيم المختلفة .

٤- استخدام المفهوم أو المفاهيم فى التصنيف والتمييز والتعميم ، فالمفاهيم تشمل ثلاث عمليات هى :

أ- التمييز أى قدرة الفرد على أن يميز بين عناصر أو مكونات المفهوم ، أو استخدام المفهوم فى تمييز بعض الظواهر ودراستها .

ب- التظيم أو التصنيف أى قدرة الفرد على تنظيم المعلومات وتصنيفها وذلك من خلال ملاحظة الشبه وإيجاد العلاقات أو الصفات العامة المشتركة .

أ- التعميم : وهو توصل الفرد المتعلم إلى مبدأ عام أو تجريد للمفهوم له صفة العموم والشمول .

نماذج مفاهيمية تطبيقية

د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

بدا للفريق البحثى أن يقدم بعض النماذج التطبيقية وفق ما حددوه من أسس وخطوات ومعايير لبناء المفهوم ضمن عمليات تتفاعل فما بينها وقد تخير الفريق جملة من هذه النماذج تختلف فى أهميتها من حيث تأثيرها فى البنية الأساسية للمفاهيم ومنظومتها من جانب وتأثيرها وتأثرها بالنظام المعرفى الاسلامى من جانب آخر .

ومن هنا بدا أن نتحرك صوب مفاهيم مظلة تظلل كافة العلوم ولا يختص بها علم معين على أهميتها القصوى فى الضبط والتفعيل والتشغيل فى البناء وإعادة البناء وأهمها:-

المعرفة - الفكر - الحضارة والثقافة والمدنية - العلم - التجديد ثم تحرك الفريق لتخيير مفهوم ارتبط بالمجال القانونى والفقهى ، بل السياسة المعاصرة وهو مفهوم الشرعية الذى ورد استقلالاً أو صفة لإسم أو مفهوم آخر مثل السياسة الشرعية ، وهو ما تطلب متابعة مختلفة تبدو فى طرق بناء هذا المفهوم ومعالجته . فهو نموذج مفاهيمى للمفاهيم الرحالة حينما يرتحل من مجال معرفى إلى آخر .

ثم اقترح فريق المفاهيم أن نحاول من باب تفعيل الدراسات المفاهيمية ألا يكون شكل التناول هو الاقتصار على المفهوم "المفرد" ، بل ربما يمكن دراسة كتب اهتمت بهذه القضايا المفاهيمية ضمن منهج معين ومداخل مختلفة يمكن أن تضيف للخبرة المفاهيمية عناصر نظن أهميتها وجدواها .

ومن هنا كان كتاب "ساكس" الذى حرره ضمن مجموعة مؤلفين واستخدم فيه مدخل العلاقة بين المعرفة والسلطة مناسبة جيده لتفعيل الأطروحات المنهجية التى تبناها الفريق البحثى ، وبيان إمكانياتها النقدية وقدراتها فى المراجعة المنجهية .

واختير مؤلف "الكتاب والقرآن" لما يحويه من مناقشة لجملة من المفاهيم والمصطلحات وتفرقة فيما بينها ، ونقد منهج الكتاب المستخدم فى مدخله للتعامل مع قضية المفاهيم وذلك ضمن دراسة "العبث بالمفاهيم دراسة نقدية فى "الكتاب والقرآن" لمحمد شحرور .

هذه النماذج ليست إلا عينة مختارة ضمن جهد هذا الفريق والذى يواصل عمله ضمن تناول جملة من المفاهيم الآخرى ، أو الدراسات التى تتعلق بعالم المفاهيم .

مفهوم المعرفة

د. صلاح إسماعيل

١- تمهيد

يرتبط مفهوم المعرفة بالوجود الإنسانى ارتباطا وثيقاً ، فمنذ خلق الله الإنسان على هذه الأرض ظهر معه مفهوم المعرفة ، وسبب ذلك بسيط وواضح وهو أن الإنسان لكى يحافظ على حياته ويجنب نفسه التهلكة والمخاطر ، كان لابد أن يسعى إلى معرفة الأشياء والكائنات من حوله معرفة تمكنه من التواصل معها ، والإفادة منها فى تحقيق ما ينفعه ، وهكذا وضع الإنسان نفسه فى مقابل الأشياء وأصبح هو الذات العارفة وهى موضوع المعرفة .

ومع مضى الزمن ، أصبح البحث فى المعرفة هدفا فى حد ذاته ، وأصبح السؤال: ماهى المعرفة ؟ سؤالاً ملحاً يتطلب الجواب فى كل عصر ، وعند كل جماعة بشرية ، على أن مفهوم المعرفة يتميز عن غيره من المفاهيم الأخرى مثل الثقافة والحضارة والعلم بأنه مفهوم "محورى" بالنسبة لها ولغيرها من المفاهيم ، إذ يمكن أن نقول عنه إنه بمثابة الجذر الذى تتفرع منه بقية المفاهيم الأخرى ، لأن الانطلاق من تصور معين للمعرفة تتحدد بناءً عليه ماهية الثقافات والحضارات ؟ وإذا كانت القضايا الكبرى التى تدور حولها رحى فكر الإنسان هى قضيته عن إله خلقه فى أحسن تقويم ، وقضيته عن كون يحيا فيه ، وقضيته عن نفسه ، نقول إذا كانت القضايا الكبرى هى الله والكون والإنسان ، فإن مفهوم المعرفة يتميز عن غيره من المفاهيم بأنه المفهوم الذى يجمع هذه القضايا فى منظومة واحدة هى النسق المعرفى

وانطلاقا من هذه الأهمية التى يتمتع بها مفهوم المعرفة ، يتعين علينا أن نهتم به ضعف اهتمامنا بسواه ، فلو صحت نظرتنا إليه باعتباره يمثل نقطة البداية لصح بالتالى ما يترتب عليها ، ومن هنا تبرز علاقة مفهوم المعرفة بعدة مفاهيم أخرى مثل علاقة المعرفة بالهوية الحضارية والتمايز الثقافى ، وعلاقة المعرفة بالغزو الثقافى ، وعلاقة المعرفة بعملية بناء المفاهيم التى تحدد الخصوصية الحضارية ؛ فلكل حضارة من الحضارات وجهة نظرها الخاصة فى المعرفة التى تحدد هويتها وتميزها عن غيرها من الحضارات ؛ صحيح أن هناك حوارا دائماً بين الحضارات بحيث يمكن لكل حضارة أن تؤثر فى الأخرى تارة وتتأثر بها تارة أخرى ، ولكن هناك مقومات أساسية تميز كل حضارة وتحول دون ذوبانها عن غيرها فى حالة التأثر؛ وإذا كان حوار الحضارات ظاهرة صحية مقبولة ، فإن ثمة ظاهرة أخرى هى "صراع الحضارات" وفيه تحاول حضارة معينة فى حالة قوتها وتقدمها أن تهيمن على الحضارات

الأخرى وتسعى إلى طمس معالمها وتبديل هويتها ؛ وهنا يظهر جليا مفهوم "الغزو الثقافى" وعلاقته بمفهوم المعرفة ، ففى حالة الغزو الثقافى تسعى الحضارة الغازية إلى القيام بعملية استبدال لمنظورها المعرض بمنظور الحضارة الضعيفة التى تغزوها ، وفى هذه العملية توجد علاقات متشابكة ، فهناك دور أساسى تقوم به الحضارة الغازية ، وهناك دور آخر تقوم به الحضارة الضعيفة لا يقل أهمية أو خطورة عن الدور السابق ويتمثل فى استسلام أصحابها لحالة الضعف الفكرى الذى تعانى منه الحضارة وقبول ما تعرضه الحضارة الغازية قبولا أعمى بدعوى التقدم ومسايرة العصر .

ولقد تراجعت الحضارة الإسلامية فى عصرنا تراجعا جعلها فى مؤخرة الركب بعد أن كانت فى مقدمته . على حين تصدرت الحضارة الغربية ذلك الركب ، و لم تكتف بهذا، بل بدأت تمارس سيطرتها وغزوها لغيرها ، وأصبحت الحضارة الإسلامية تجسد بشكل كامل موقف الحضارة الضعيفة فيما وصفناه بعملية الصراع الحضارى وما يتبعه من غزو ثقافى ؛ وإذا كان اعتلال الفكر هو أساس اعتلال الأمم والحضارات ، وإذا كان مفهوم المعرفة يقع عند حجر الأساس من المفاهيم المكونة لهوية حضارة معينة ، فلا مندوحة لنا من الوقوف عنده وقفة طويلة ، وهذا البحث محاولة أولية فى هذا المجال .

ونسعى فى هذه المحاولة إلى الرصد الدقيق والموضوعى لبنية مفهوم المعرفة فى الفكر الغربى ، وذلك من خلال عرض آراء كبار الفلاسفة فى إمكان المعرفة ومصادرها والتحليل المنطقى لها ، وبعد ذلك نقدم التصور الإسلامى للمعرفة ، ثم نحاول عقد مقارنة بين ما يقدمه التصور الغربى وما يقدمه التصور الإسلامى ؛ ونخلص إلى بعض النتائج التى سوف يرى القارئ أنها نتائج يقوم عليها البرهان ، أو هكذا نزعم لها : كما أننا بهذا التحليل لهذين التصورين وتلك المقارنة بينهما نطمع أن ينظر القارئ بنفسه ويرى أين تكمن القوة وأين يكمن الضعف ، ورأينا أنه من الأفضل أن نقدم بين يدى كل هذا معالجة لمفهوم المعرفة فى اللغة والاصطلاح ، طالما أن مثل هذه المعالجة يمكن أن تعين على البداية الواضحة ومواصلة السير فى هذه الرحلة الفكرية مع هذا المفهوم الهام .

٢- المعرفة لغة واصطلاحا

المعرفة هى إدراك الأشياء وتصورها ، وفى اللغة ، عَرَفَ الشىء : أدركه وعلمه، وعَرَّفه الأمر : أعلمه إياه ، وعَرَّفه بيته : أعلمه بمكانه[1]؛ والمعرفة بهذا المعنى تشترك مع

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص ٢٨٩٨ .

"العلم" بمعناه العام الذى هو إدراك الشىء على ماهو عليه ، ولكنها من ناحية ثانية تقتصر على معارف البشر ، ولذلك يسمى الحق تبارك وتعالى بالعالم دون العارف .

ويحلل "ليهرير" K.Lehrer كلمة "يعرف" Know فى اللغة الإنجليزية ويحاول الكشف عن معانيها ، ويرى أن الإجابة على السؤال "ماهى المعرفة؟" ربما تبدأ بملاحظة غموض كلمة "يعرف" ، تأمل الجمل الآتية[1] :

١- إننى أعرف الطريق إلى القدس .

٢- إننى أعرف العزف على الجيتار .

٣- إننى أعرف محمدا .

٤- إننى أعرف أن الجملة "بعض الفطريات سامة" صادقة .

ويمكن أن ندرك ببساطة أن معنى كلمة "أعرف" يختلف فى بعض هذه الجمل ، ويوضح "ليهرير" ثلاثة معانى لهذه الكلمة على النحو الآتى[2] :

كلمة "أعرف" فى المعنى الأول تعنى امتلاك صورة خاصة معينة من القدرة ؛ وبالتالى لكون الشخص عارفا للعزف على الجيتار هو أن يكون قادرا على هذا العزف ، وإذا قلت أننى أعرف الطريق إلى القدس فإننى أعنى أننى قد أحرزت نوعا خاصا من القدرة المطلوبة إما للوصول إلى القدس أو لإرشاد شخص ما إلى هناك .

والمعنى الثانى لكلمة "أعرف" هو المعرفة باللقاء أو الاطلاع أو الاتصال المباشر ، عندما أقول إننى أعرف محمدا ، فإننى أعنى أننى التقيت بمحمد أو اطلعت عليه ؛ ويميز رسل بين نوعين من المعرفة : المعرفة باللقاء أو الاتصال المباشر Knowledge by acquaintance والمعرفة بالوصف Knowledge by description ، المعرفة الأولى هى التى أحسها بحواسى بصورة مباشرة مثل طعم الفاكهة فى فمى يأتينى بالذوق المباشر ، وصلابة القلم بين أناملى تأتينى باللمسة المباشرة وهكذا ، أما المعرفة بالوصف فهى المعرفة التى تبنى على تلك المعطيات الحسية ، وتنطوى على تركيبات عقلية ، فإذا ركبت المعطيات الحسية التى تأتينى من القلم ، ثم أطلقت على هذه التركيبة اسم "قلم" كان هذا الاسم يتضمن حكماً عقلياً حكمت على أساسه بأن هذا الشىء الذى أدركته قلما وليس شيئاً آخر[3] .

---

(1) Lehrer , K., Knowledge, Oxford : Clarendon Press, 1974, p. 1.

(2) I bid , PP. 1-3

(3) See Russell, B., The Problems of Philosophy, London : Oxford University Press, 1959, PP. 46 -59 .

أما المعنى الثالث لكلمة "أعرف" فهو الذى تعنى فيه إدراك أن شيئاً ما يعد من المعلومات ، ومن قبيل ذلك إذا كنت أعرف أن الجملة "بعض الفطريات سامة" صادقة، إذن فإننى أدرك أن شيئاً ما يعد من المعلومات ، أى أن الجملة السابقة صادقة ، وعادة ما يتم التوكيد على أن معرفة شيء معين بالمعانى الأخرى لـ "أعرف" تستلزم المعرفة بالمعنى الخاص بالمعلومات لـ "أعرف" فلابد أن تكون لدىّ معلومات معينة عن القدس إذا كنت أعرف الطريق إلى القدس ، وهكذا فإن المعنى الخاص بالمعلومات لكلمة "أعرف" متضمن غالباً فى المعانى الأخرى لهذه الكلمة .

ويبدو لنا من خلال هذا التحليل اللغوى لكلمة "معرفة" فى اللغة العربية وفى اللغة الإنجليزية أن المعانى المحددة لهذه الكلمة تكاد تكون واحدة فى اللغتين ، وتدور هذه المعانى فى مجملها على الإدراك .

أما المعرفة فى الاصطلاح الفلسفى فهى ثمرة التقابل بين ذات مدركة وموضوع مدرك ، وتتميز من باقى معطيات الشعور ، من حيث أنها تقوم فى آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"(١) : والمعرفة بهذا هى النتيجة التى تحصل للذات العارفة بعد اتصالها بموضوع المعرفة ، كما تطلق نظرية المعرفة theary of knowledge باعتبارها مبحثاً فلسفياً أساسيا على البحث فى إمكان المعرفة البشرية ، وفى مصادر هذه المعرفة أو الطرق الموصلة إليها ، وفى طبيعة هذه المعرفة أيضاً ؛ وقبل أن نعالج هذه العناصر ، يحسن بنا أن نتناول الشروط المنطقية للمعرفة ، لأن تحليل هذه الشروط يلقى ضوءا ساطعا على ماهية المعرفة .

٣- التحليل المنطقى للمعرفة

إذا كنت تعرف أن السماء تمطر فهى تمطر ، و "تعتقد" بأنها تمطر ، ويجوز القول إذا كانت لديك معرفة ، فإنك تملك اعتقاداً صادقاً ، ولكن المعرفة شيء أكثر من مجرد الاعتقاد الصادق ، لأن اعتقادك بأنها تمطر يمكن أن يكون صادقا حتى لو لم "تعرف" أنها تمطر ، فربما تكون قد اصطنعت ببساطة ظنا حسنا ، فما الذى يجب "إضافته" إذن إلى الاعتقاد الصادق للحصول على المعرفة ؟ وتسمى محاولة الوصول إلى إجابة عن هذا السؤال بمشكلة "ثياتيتوس" The problem of Theoctetus ، ومرجع ذلك أن أفلاطون قد صاغ هذا السؤال صياغة واضحة لأول مرة فى محاورته "ثياتيتوس" والإجابة التقليدية أو الكلاسيكية

---

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، - القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

التى اقترحها أفلاطون فى محاورته تلك تتلخص فى القول بأن المعرفة هى اعتقاد صادق مسوغ[1] له ما يسوغه أو يقوم عليه البرهان والدليل .

ويمكن أن نعبر عن ذلك التعريف الأفلاطونى للمعرفة بصورة أخرى على النحو الآتى: عندما نقول بأن س يعرف ق ، حيث "س" تدل على شخص معين ، و "ق" تدل على قضية واقعية معينة مثل "الثلج أبيض" ، فإننا نقول : إن قضية ق قضية صادقة وإن س يعتقد أن ق، وإن س يملك أدلة كافية لتسويغ اعتقاده أن ق ؛ فإذا قلنا مثلاً ، إن محمداً قد نجح فى الامتحان ، فهذا يعنى أن القضية "نجح محمد فى الامتحان" ، صادقة ، وأن محمدا يعتقد أنها صادقة ، وأن لديه أدلة تثبت صدقها مثل شهادته الدراسية التى حصل عليها ؛ ويتضح من هذا أن هناك ثلاثة شروط أساسية لابد من توافرها للمعرفة ، الشرط الأول هو أن تكون القضية موضوع المعرفة صادقة ، وهذا هو شرط الصدق truth condition ؛ الشرط الثانى هو أن يكون الشخص الذى يدعى المعرفة فى وضع ذهنى إزاء القضية موضوع المعرفة ، أى يعتقد فى هذه القضية ويقبلها ، وهذا هو شرط الاعتقاد belief condition ، والشرط الثالث هو أن يملك هذا الشخص أدلة وبراهين تثبت صدق القضية موضوع المعرفة، وهذا هو شرط التسويغ justification condition، وسوف نعالج هذه الشروط فيما يلى .

٣-١ شرط الصدق

عندما يطلب من الإنسان تسويغ زعمه فى المعرفة ، فلابد أن يوضح لماذا يظن أن ما يقوله صادق ، وبالتالى إذا زعمت[2] معرفة أن زميلى قد تعاقد مع ناشر معين على كتابه الجديد مقابل عشرة آلاف جنيه ، وطُلب منى أن أسوغ هذا الزعم ، فلابد أن أقدم الأسباب التى دفعتنى للظن بأن هذا الزعم صادق ؛ وبالإضافة إلى ذلك إذا كان زعمى كاذبا ، أعنى لو أن زميلى قد تعاقد مع هذا الناشر على كتابه الجديد مقابل خمسة آلاف جنيه ، فإن زعم معرفتى غير صادق ، فأنا لا أعرف ما قلت إننى أعرفه ، وبالتالى سوف نقبل الشرطين التاليين :

١- إذا كان س يعرف ق ، إذن من الصدق أن ق .
٢- إذا كان س يعرف أن الجملة ع صادقة ، إذن ع صادقة .

ومن الأهمية بمكان أن نوضح هذين الشرطين على أساس أن كلا منهما يعبر عن

---

(1) Chisholm, R.M., Theory of Knowledge , Third edition, New jersy : Prentice-Hall, Englewood cliffs, 1989, p.90 .

(2) Lehrer, K ., Knowledge, pp. 9 - 10 .

شرط ضرورى للمعرفة ، فكلاهما يقول : بأنه إذا كان المرء يعنى شيئاً ما إذن فهو صادق ، ولكن ما يقول المرء إنه يعرفه فى الصيغة الشرطية مختلفا فى كل حالة .

ولنتأمل الاختلاف بين قولى إننى أعرف أن القط حيوان أليف وقولى أننى أعرف أن الجملة "القط حيوان أليف" صادقة ، وربما تبدو الجملتان شيئاً واحداً فى بداية الأمر، ولكننا إذا أمعنا النظر نلاحظ بعض الاختلافات البسيطة ، أولا عندما أقول بأننى أعرف أن القط حيوان أليف ، مع أننى انطق الكلمات "القط حيوان أليف" ، فإننى لست بحاجة إلى نطق هذه الكلمات ، أو أية كلمات عربية أخرى ، لكى أقول إننى أعرف أن القط حيوان أليف، إذ ربما أضع هذا الزعم باللغة الإنجليزية أو الفرنسية ، والحقيقة الأساسية هى أنه مع أننى انطق الجملة "القط حيوان أليف" فى زعم معرفة أن القط حيوان أليف ، فإننى لا أقول شيئاً كاذبا ما يكون حول هذه الجملة ، وأنا لا أقول حتى إن الجملة توجد ، وإنما استعمل فحسب الجملة لقول إننى أعرف أن القط حيوان أليف ، بالتالى ، فإنه لأمر متسق مع ما أزعمه أنه لا توجد مثل هذه الجملة على الإطلاق ، مع أن كلامى فى الواقع يثبت وجود هذه الجملة بصورة واضحة ، وفى الجملة التى لها صيغة المقدم فى (١) ، لا شىء يقال حول أية جملة ، فلم تزعم أن أية جملة صادقة أو حتى وجود أية جملة[1] .

والملمح المربك إلى حد بعيد فى الملاحظات السابقة هو الرأى القائل بأننى إذا قلت إننى أعرف أن القط حيوان أليف ، فلم أقل أية جملة صادقة ، ويجوز الاعتراض بأنه تبعاً لـ(١) فقد قلت إنه من الصدق أن القط حيوان أليف ؛ ومع أننى استعملت الجملة "القط حيوان أليف" لقول إنه من الصدق أن القط حيوان أليف ، فلم أقل شيئاً حول هذه الجملة ، والتمثيل باستخدام الأسماء مفيد هنا ، فلو إننى استعمل اسم إنسان لقول شىء ما حول الإنسان ، مثلا لو أقول إن محمدا شجاع ، فإننى لا أقول شيئاً حول اسم "محمد" ، وبدلا من ذلك فقد استخدمت هذا الاسم لأقول شيئاً ما حول الشخص ؛ ومن ناحية ثانية ، عندما أقول بأننى أعرف أن الجملة "القط حيوان أليف" صادقة ، فإننى أقول بصورة واضحة شيئاً ما حول هذه الجملة ، على سبيل المثال ، إن هناك مثل هذه الحجة ، وإن الجملة صادقة، بالتالى عندما نتأمل التالى فى (٢) ، فإننا نرى أننى عندما أقول إننى أعرف أن الجملة "القط حيوان أليف" صادقة ، فإن الشرط الضرورى لمعرفة ما أقول إننى أعرفه هو صدق الجملة "القط حيوان أليف" ؛ وفى هذه الحالة ، على خلاف الحالة الأولى ، قلت إن الجملة صادقة ، وهذا يتعارض مع الحالة الأولى حيث لا أقول إن أية جملة تكون صادقة بل بالأحرى استعمال الجملة لتقرير ما يكون صادقا ؛ وهذه التمييزات قادت الفلاسفة إلى

---

(1) I bid, p. 10 .

التمييز بين ما أسموه "بالتصور المطلق للصدق" absolute conception of truth المتضمن في الجملة في الصيغة .

الجملة "الثلج أبيض" صادقة .

ويسمى التصور الأول بالتصور المطلق لأنه لا توجد إشارة إلى اللغة أو أى جزء من اللغة ، وبالتالى فإن هذا التصور للصدق ليس متصلا بأية طريقة باللغة أو بمعنى أية ألفاظ فى اللغة ؛ وكما أكد "باب" Arther من الصدق أن الثلج أبيض حتى لو لم توجد لغة فى أى مكان لوصف هذه الواقعة(1) ، فلون الثلج والثلج نفسه من الأمور المستقلة تماماً عن أى وصف ربما يود أى إنسان أن يقدمه للثلج ولونه ؛ ومن ناحية ثانية يسمى التصور الدلالى هكذا لأن صدق الجملة لا يعتمد على الوقائع فقط بل على ما تعنيه الجملة ؛ والسؤال عما إذا كانت الجملة "الثلج أبيض" صادقة لا يعتمد فقط على الثلج ولونه بل يعتمد على معنى الجملة والكلمات المتضمنة فيها"(2) .

٢-٣ شرط الاعتقاد

إذا زعمت بصورة خادعة أننى أعرف أن عليا تزوج أمينة فى ٣١ ديسمبر سنة ١٩٩٢ عندما لا أعتقد ذلك ، إذن فإننى لا أعرف أن عليا تزوج أمينة فى هذا التاريخ ، حتى لو تزوجا بعد ذلك على خلاف ما اعتقد ؛ ولو لم اعتقد بـ ق ، إذن فإننى لا أعرف ق، وبالتالى فإن الصيغة الشرطية التالية تعبر عن شرط المعرفة :

إذا كان س يعرف ق ، إذن س يعتقد بـ ق .

وهناك مشكلات تتعلق بالأشياء المتضمنة فى هذا الشرط ، لأن لفظ "يعتقد" مثل لفظ "يعرف" له أكثر من معنى ، واللبس الأساسى لهذا اللفظ والذى يؤثر فى تحليلنا بقوة الاقتناع الذى يستلزمه القول بأن شخصا يعتقد فى شيء ما ، أصر بعض الفلاسفة على أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً حتى وإن كان يفتقر إلى امتناع فى صدقه ، على حين أكد فلاسفة آخرون - فى وجهة نظر مخالفة تماماً- أن الإنسان لا يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً إلا عندما يكون متأكداً وعلى يقين من صدق ما يعتقده ، وهكذا أنكر

---

(1) Pop, A., "Note on (Semantic) and The (Absolute) Concept of Truth", in H. Feigle and W. Sellars and K. lehrer (eds.) , New Readings in Pluloseplied Analysis, New York : Appleton - Cetury- grots, 1972, .

(2) I bid, pp . 10 - 11 .

بعض الفلاسفة الشرط السابق على أساس أن الإنسان ربما يعرف أن شيئاً ما يكون صادقاً ولا يعتقد به على الإطلاق ، وأكد بعضهم الآخر أنه لكي يعرف المرء أن شيئاً ما يكون صادقاً فلابد أن يعتقد بأنه صادق مع يقين جدير بالاعتبار[١] .

٣-٣ شرط التسويغ

يؤكد الشرط الثالث على الحاجة إلى التسويغ ، وهذا الشرط على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمعرفة لأننا إذا افتقدناه فلا نستطيع التمييز بين المعرفة والاعتقاد ، إذ المعرفة ليست بمجرد اعتقاد ، وإنما اعتقاد صادق مسوغ كما ذهب أفلاطون ؛ وعلى حين يمكن أن نسلم بأن المرء لا يحتاج أن يكون متيقنا بصورة كاملة من ق لكي يعرف أن ق ، فإننا نصر على أن المرء لابد أن يكون مسوغا بصورة كاملة فى اعتقاده أن ق لكي يقال بأنه يعرف ق، ويجوز صياغة شرطنا على النحو الآتى :-

إذا كان س يعرف أن ق، إذن س يكون مسوغاً بصورة كاملة فى الاعتقاد بأن ق.

وعندما نقول بأن س يكون مسوغا بصورة كاملة ، فإننا نعنى أنه يملك اعتقاداً مؤسسا على دليل[٢] ؛ ويحسن بنا فى السياق أن نشير إلى أن التصور الإسلامى فيما يتعلق بقبول صدق قضية معينة يستلزم تقديم البرهان ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾

٤- مجال نظرية المعرفة

الحق أن نظرية المعرفة قديمة قدم الفلسفة ذاتها ، إذ عالجها أفلاطون فى عدة محاورات أهمها "ثياتيتوس" و "السفسطائى" وناقشها أرسطو فى كتاب "النفس" و "الحس والمحسوس" وغيرهما ، وظهر موضوع المعرفة بصورة دقيقة فى كتاب جون لوك J . Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) "مبحث فى الفهم الإنسانى" ١٦٩٠ ، وبعد ذلك جاء كانط I . Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فحدد طبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود .

وكان البحث فى مجال نظرية المعرفة موضع خلاف بين الباحثين ، إذ قدموا تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس ، وبعضها يخلطها بالمنطق ، فثمة تعريف للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ويترتب على ذلك أن يكون البحث فى المعرفة

---

(1) I bid, p . 12 .

(2) I bid , pp . 13 -14 . and see also: w . p. Alston , Epistemic justtification : Essays on The Theory of Knowledge , I theaca and London : Cornell University Press, 1989.

فرعا من علم النفس ، وحينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الإنساني وصدقه ، وتعجز من البحث في مشكلات العلم العامة ، كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم ، وتنحصر مهمتها في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم ؛ وهناك تفسير آخر لنظرية المعرفة مفاده أنها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها ، ولكن هذا التفسير قد يؤدي إلى التباس موضوع المعرفة بموضوع المنطق والعلوم الجزئية[1] على أساس أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات .

ولكن نظرية المعرفة لها مجال أوسع مما افترضت مثل هذه التفسيرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو التيقن منها، والتفرقة بين المعرفة الأولية apriori التي تسبق التجربة والمعرفة التي يتم اكتسابها عن طريق التجربة أو المعرفة البعدية A posteriori ، وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تسوغ وصف الحقيقة بالصدق والمطلق ، إن كان هذا ممكنا ، كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها[2] .

ويقوم إلى جانب مصطلح "نظرية المعرفة" مصطلح آخر هو "الابستمولوجيا" Epistomologie في اللغة الفرنسية و Epistemology في اللغة الإنجليزية ، فما هو المراد بالابستمولوجيا ، وماذا عساها أن تكون علاقتها بنظرية المعرفة ؟ .

إن مصطلح Epistemologie في اللغة الفرنسية مشتق من الكلمة اليونانية Episteme التي تعني "العلم" أو "المعرفة العلمية" والمقطع "logie" الذي يعني في أصله اليوناني (logos) أي "نظرية" وتبعاً لهذا فإن كلمة "ابستمولوجيا" تعني حرفيا "نظرية العلم" .

ويقدم أندريه لالاند تعريفا للابستمولوجيا يرى فيه أن هذه الكلمة تعني فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر تحديداً ، فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث Methodologie وهو جزء من المنطق ، وليست أيضاً تأليفاً Syntheses أو

---

(١) د. محمد فتحي الشنيطي ، المعرفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، الطبعة السابعة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص٢٩٨ .

استنباطا اقتراحيا Conjecturale للقوانين العلمية (على طريقة الوضعية والتطورية) ، بل هي في أساسها دراسة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بغية تحديد أيها المنطقي (لا النفساني) وقيمتها ومداها الموضوعي[1] .

ويقرر روبيه بلانشيه أن لفظ ابستمولوجيا اختراع حديث ، والثابت أنه لا يوجد في قاموس لتريه Littre ولا في معجم لاروس الموضح الجديد ، ويؤكد معجم روبير أن ظهور هذا اللفظ في المعاجم التي كتبت باللغة الفرنسية يعود إلى ملحق معجم لاروس الموضح الذي ظهر عام ١٩٠٦[2]، بيد أن رونز يشير إلى أن هذا اللفظ كان معروفا ومستخدماً قبل هذا التاريخ بنصف قرن على الأقل ، ويبدو أن أول من استعمل لفظ "ابستمولوجيا" هو فيريه J.F.Ferrier في كتابه institutes of Metaphysies الذي نشر عام ١٨٥٤ ليميز فيه بين فرعين أساسيين من فروع الفلسفة هما الابستمولوجيا والانطولوجيا [3].

أما عن علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة ، فإن هناك ثلاثة اتجاهات في هذه المسألة، اتجاه يجعلها علاقة مطابقة ، واتجاه آخر يجعلها علاقة نوع بجنس الذين يقولون بوجود صور أخرى للمعرفة غير المعرفة العلمية وهي المعرفة الصوفية أو الميتافيزيقية والمعرفة العلمية هنا هي نوع من جنس أعم وهو المعرفة ، واتجاه ثالث يذهب أصحابه إلى رفض العلاقة بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة كما يفهمها غيرهم من الفلاسفة .

وأصحاب الاتجاه الأول هم الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية ، فقد ساوى هؤلاء الفلاسفة في الاستفهام بين لفظ "ابستمولوجيا" وتعبير "نظرية المعرفة" و لم يقيموا أية تفرقة بين المجالين ، فقد جاء في دائرة المعارف الفلسفية أن "الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يهتم بدراسة طبيعة المعرفة ومجالها ، ويهتم بافتراضاتها المسبقة وأساسها ، والجدارة العامة لدعاوى المعرفة"[4] .

---

(1) Lalande, A., Vocabulaire Technique et Critique de la Philosohie , paris, Pressed universitaires, 15 èdition, 1985, p. 293 .

(٢) روبير بلانشيه ، نظرية المعرفة العلمية (الابستمولوجيا) ، ترجمة د. حسن عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٨٦ ، ص٣٥ .

(3) Runes, D.D., (ed.) , Dictionary of Philosophy, Totow , New Jersey : A Helix Book, Rowman & Allanheld, 1984, art "epistemology" .

(4) Edwards , p. (ed.), The Encyclopedia of Philosophy , New york, Macmillan Publishing co., Inc., The free press, 1967, vol. 3, pp. 8-9 .

ويدخل جان بياجيه J.Piaget صاحب النظريـة الارتقائية genetique فمـن الاتجـاه الذى اعتبر مصطلح "ابستمولوجيا" مرادفاً لمصطلح "نظرية المعرفة" وقدم أسباباً عميقـة لهـذا الخلط بين المصطلحين ، وخلاصة هذه الأسباب هى أن العلم والروح العلمية – سواء إليهمـا من خلال دورهما فى المجتمعات أو نظر إليهمـا مـن خـلال دورهمـا فـى بنـاء الفـرد وتنمية ملكاتـه – فإنهمـا يكتمـلان بشـكل مطـرد ودون أن يصـلا أبـداً إلى حـد الكمـال ؛ ولهـذه الأسباب ، فإن أية نظرية فى الابستمولوجيا الارتقائية سواء كان ميـدانها هو تـاريخ العلـم أو علم نفس الطفل ، لابد أن تتسع فى نهاية الأمر لتتحول إلى نظرية فى المعرفة ، والدليل علـى هذا أن أية نظرية ابستمولوجية ارتقائية تهدف إلى استعراض جميع المراحـل التـى توصلنـا مـن خلالها إلى ما نعتبره اليوم معرفة علمية بمعنى أنها تنظر إلى المعرفة من خلال أشـكالها السـابقة على الشكل العلمى لها ، تلك الأشـكال التى لا نسـتطيع أن ننكـر أنهـا تحتـوى علـى قيمـة معرفية معينة ، وإلا لما كانت قد أدت إلى التطور الذى انتهت إليه المعرفة مؤخراً(١) .

ويرى أصحاب الاتجاه الثانى أن علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة هى علاقة النـوع بالجنس ، وهؤلاء الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن المعرفة لها صور متعددة ، ويعتقدون فـى أن هناك وسائل للمعرفة تسلك طرق غير الطرق التى سلكها العلم ، فإلى جانب المعرفة العلميـة توجد معارف أخرى مصدرها القلـب كمـا ذهـب بسـكال (١٦٢٣-١٦٦٢) فـى عبارته المشهورة "إن للقلب منطقاً هيهات للعقل أن يفهمه" ؛ وتحمس بعض الفلاسفة للحدس مثل برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) على أساس أنه "غريـزة متوقـدة بالذكـاء" الأمـر الـذى يسـوغ عندهم المعرفة الصوفية أو الميتافيزيقية ، واقترح آخـرون مثـل هوسـرل (١٨٥٩-١٩٣٨) أن نوجه ملكاتنا العقلية وجهة أخرى ، فعلينا أن نوجهها نحو "إدراك الماهيات إدراكـاً حدسـياً" حتى يمكننا أن نقيم بجوار العلم الواقعى علم الفنومنولوجيا (علم الظاهريـات)(٢) ، وخلاصة هذا الاتجاه هى أن المعرفة العلمية لا تزيـد علـى أن تكـون نوعـا مـن جنـس أعـم هـو المعرفة بشكل عام .

أما أصحاب الاتجاه الثالث فهم فلاسفة الوضعية المنطقية (أو التجريبية المنطقية) الذيـن تحول لديهم جنس المعرفة برمته إلى نوع واحد فقط هو المعرفة العلمية ، فكارناب (١٨٩١-١٩٧٠) مثلا ، لا يعترف بقيمة النظرية المعرفية إلا إذا فهمت على أنها تعنى التحليل المنطقى لقضايا العلم ، ويتفق روجييه L. Rougier مـع التجريبـة المنطقيـة ، فبعـد أن أعطـى لأحـد مؤلفاته عنوانا هو "مبحث فى المعرفة" عاد ليقول إنه كان ينبغى عـليه أن يعطيه هذا العـنوان

---

(١) روبير بلانشيه ، المرجع المذكور ، ص٤٧ – ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٦– ٤٧ .

الدقيق وهو "هيكل المعرفة العلمية" والسبب فى رأية أنه لا توجد معرفة أخرى غير المعرفة العلمية[1] .

٥- إمكان المعرفة :

يسعى الإنسان بكل قدراته إلى إدراك حقائق الأشياء من حوله أو حقيقة نفسه ، ولكنه قد يخطئ أحياناً ، وهذا الخطأ يوقظ فى نفسه الشك والتساؤل : هل المعرفة الحقة ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فبأى وسيلة ؟ واختلفت آراء الفلاسفة إزاء السؤال الأول ، فمنهم من أخضع أدوات المعرفة للنقد ، وانتهى بهم هذا النقد إلى رفض القول بإمكان المعرفة الصحيحة ، وهؤلاء هم دعاة الشك أو النزعة الشكية Scepticism على ما بينهم من اختلاف فى وجهات النظر ، ولكن هذا الاتجاه لم يحظ بقبول عندما فريق آخر من الفلاسفة الذين تصدوا لدحض مذاهب الشك ، وهؤلاء هم أصحاب مذهب التيقن أو النزعة التوكيدية الدوجماطيقية Dogmatism على اختلاف صورها ، ومن ثم نستطيع أن نقسم آراء الفلاسفة فى مسألة إمكان المعرفة إلى قسمين أساسين هما :

١- النزعة الشكية .

٢- النزعة التوكيدية الإيقانية .

النزعة التوكيدية الايقانية (الدوجماطيقية) تعنى فى الأصل إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفى للبرهنة عليه ، وأريد بها فى الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها[2] ، وبعبارة أخرى النزعة التوكيدية "هى اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين ، وإذا كان مذهب الشك (رأى الشك المذهبى) يوحى بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، فإن الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنسانى لا يقف عند حد ، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل إلى اليقين ، وقد سارت هذه النزعة فى فلسفة العقليين إبان القرنين السابع والثامن عشر ، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة ، ثم ضعفت على أثر النقد الذى وجهه كانط إليها ، واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص"[3] .

---

(١) المرجع السابق ، ص٤٦ ، وانظر مقدمة المترجم ، ص١٤ ، ص١٥ .

(٢) د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص٣٠٠ .

(٣) مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفى ، ص٨٥ .

وتمثل النزعة التوكيدية ، بطبيعة الحال ، حجر عثرة فى سبيل البحث الفلسفى بصفة عامة والبحث عن المعرفة بصفة خاصة ، إذ تجعل صاحبها يمضى فى ادعاءات لا حد لها من حيث قدرته على المعرفة ، ومن ناحية حدود هذه المعرفة ذاتها ، والظن بأن أفكاره صادقة صدقاً مطلقاً وأن ما عداها من أفكار تعد خاطئة ، وعلى خلاف ذلك فإن الشك بقدر محدود يؤدى إلى الفهم الدقيق لما هو متاح من المعرفة ويدفع بها إلى خطوات جديدة أكثر صواباً .

وإذا نظرنا إلى الشك من ناحية دلالته ، وجدنا أنه يحمل دلالات مختلفة ، ويرجع اختلاف هذه الدلالات إلى اختلاف الموضوع الذى ينصب عليه الشك ، فقد ينصب على المعرفة وهنا نجد نمطين من الشك أحدهما هو الشك المذهبى والآخر هو الشك المنهجى ، وربما ينصب الشك على العقائد الدينية ويسمى فى هذه الحالة إلحادا وسوف ننحى هذا المعنى جانبا لأن ما يعنينا هو الشك فى مجال المعرفة .

وعندما يتعرض الإنسان لمعالجة مشكلة معينة ثم يعجز عن فهمها وحلها يميل إلى التوقف عن الحكم عليها ، والتوقف عن إصدار رأى بشأنها ويسمى هذا بتعليق الحكم Suspension of judgmeny ، وظهر هذا الاتجاه عند مدرسة الشك فى العصر الهلينستى على يد بيرون (٣٦٥-٢٧٥ق . م) وتلاميذه ؛ ولكن الإنسان عندما يتخذ من الشك خطوة أو طريقة فى التفكير للوصول إلى المعرفة ، فإن الشك فى هذه الحالة يعد منهجاً للتفكير وقد ظهر هذا النوع من الشك عند سقراط وأرسطو وبيكون والغزالى وديكارت ؛ والشك فى الحالة الأولى يسمى شكا منهجياً لأنه لا يزيد عن أن يكون طريقة أو خطوة سرعان ما تفضى بصاحبها إلى اليقين والمعرفة الصحيحة .

٦- مصادر المعرفة فى الفكر الغربى :

بحث الفلاسفة فى المعرفة من حيث أدواتها ومصادرها ، واختلفت مذاهبهم فى هذه المسألة ، فمنهم من رأى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة وهؤلاء هم العقليون، ومنهم من رد المعرفة إلى التجربة الحسية ، وهؤلاء هم التجريبيون ، ومنهم من لم يقبل العقل أو الحس كطريق للمعرفة والتمس طريقا ثالثا فى الحدس وهؤلاء هم الحدسيون ، ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة ترتد إلى السلوك إذ التجربة العملية وهؤلاء هم البراجماتيون ، وهم أقرب إلى الحسيون ، وجاءت الأفكار التى نادى بها الحدسيون والبراجماتيون والحسيون كرد فعل ضد الأفكار التى ذهب إليها العقليون ؛ وسوف نعرض فيما يلى لكل مذهب من هذه المذاهب على حدة .

٦-١- المذهب العقلى : Rationalism

يتفق العقليون على أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعا ، وعلى أننا نستطيع عن طريق الاستدلال العقلى المحض ودون لجوء إلى أية مقدمات تجريبية أن نتوصل إلى معرفة حقيقية عن طبيعة العالم .

والمعرفة العقلية معرفة أولية Apriori يراد بها فى هذا المجال الحقائق التى تكون فطرية فى العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التى لاتجئ اكتسابا ، فلا تنشأ عن تجربة ، وهى موجودة فى العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التى لاتكون ممكنة إلا عن طريق التجربة[١] .

هناك ثلاث تميزات أساسية لمناقشة المعرفة الأولية Apriori ، أولا ، التمييز "الميتافيزيقى" بين القضايا الضرورية Necessary والقضايا الممكنة Contingent ، ثانيا، التمييز الابستمولوجى بين التسويغ الأولى والتسويغ البعدى Aposteriori أو التجريبى ، ثالثا التمييز المنطقى بين القضايا التحليلية Analytic Propositions والقضايا التركيبية Synthetic Propositions ؛ أولا : تكون القضية حقيقية ضرورية إذا كانت صادقة فى جميع العوالم الممكنة (بما فى ذلك ، بطبيعة الحال ، العالم الواقعى)، والحقيقة الممكنة هى الحقيقية التى تكون صادقة فى بعض العوالم ، بما فى ذلك العالم الممكن ، وليس فى بعضها الآخر ؛ ثانيا ، تكون القضية معروفة "أوليا" وإذا تم تسويغها بصورة كافية بطريقة لاتعتمد على "الخبرة" وتكون القضية معروفة "بعديا" (أو تجريبيا) إذا كان تسويغها يعتمد على الخبرة[٢] ؛ والتمييز الثالث بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ؛ وتبعا لتصور فريجه ، تكون ص قضية تحليلية فى حالة كونها إما :

(١) ص حقيقية منطقية ، ومثالها "ليس الرجل غير المتزوج بمتزوج" .

(٢) ص تقبل الرد إلى حقيقة عن طريق استبدال مرادفات بمرادفات ، ومثالها "ليس الأعزب بمتزوج" .

ويمكن أن نحدد العقل أولا بأنه "ملكه الربط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلية" ، ولكن مجرد "الربط" بين الأفكار لايكفى لتحديد العقل ، إذ الحيوان يربط بين الصور

(١) د . توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص٣٤٣ .

(2) Bonjour , L., The Structure of Empirical Knowledge , Harvard university Press , 1985,PP. 191-192 .

الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة ، أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقا لمبدأ ضرورى كلى ، ومن هنا يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية الكلية"[1] ؛ ولكن ماهى قوانين الفكر الأساسية التى تقام عليها كل طرائق البرهان ، والتى تشكل معنى العقل عند العقليين ؟

هناك ثلاثة قوانين أساسية للفكر وهى :

١- قانون الهوية Identity ، ويتخذ صياغات متعددة ولكنها واحدة فى المعنى ، فيعبر عنه أحيانا بالصيغة أ هو أ ، وبالصيغة أ= أ ، وبالصيغة هو هو ، وبالصيغة الشئ هو نفسه ، وهذا القانون يعنى أن الموجود هو ذاته دائما فلا يختلط به غيره ، ولايلتمس به ماليس منه ، فالقلم الذى اكتب به فى هذا المساء هو نفس القلم الذى كنت أكتب به فى الصباح ، والمكتب هو المكتب ، والكرسى هو الكرسى ، وأنا هو أنا الذى كنت البارحة وسأكونه غدا ، فلا القلم اختلط بالمكتب ، ولاالكرسى اختلط بالقلم ، وإنما كل موجود هو ذاته وهذا من شأنه أن يجعلنا نحرص على عدم الخلط بين الشئ وماعداه من الأشياء ، وهذا يعنى أن الهوية تفترض الثبات فى الأشياء .

٢- قانون التناقض Contradiction أو عدم التناقض non- Contradiction ويتخذ هذا القانون عدة صور ولكنها واحدة فى المعنى أيضا وهى :

- أ لايمكن أن يكون ب ولا ب معا .
- لايمكن أن يكون أ موجودا وغير موجود فى آن واحد .
- لايمكن أن تكون الصفتان المتناقضتان صادقتين معا .

ويتضح من خلال هذه الصيغ أن قانون التناقض ينكر إمكان الجمع بين الشئ ونقيضه فى نفس الوقت ، فيستحيل أن يصدق القول بأن الحجرة مضيئة وليست مضيئة فى وقت واحد ، أو القول بأن هذا الشئ مكتب وليس مكتبا فى آن واحد .

والتناقض هنا هو تقابل السلب والإيجاب ، وهو غير التضاد ، إذ المتضادان هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع أو محل واحد ، وبينهما غاية الخلاف ، مثل أسود وأبيض فهما صفتان وجوديتان ، أى لاتدل إحداهما على عدم كما فى حالة طرفى التناقض، ومتعاقبتان على موضوع أو محل واحد ، وهو السطح ذو اللون ، وبينهما غاية الخلاف أى يقعان عند طرفى سلم طويل (أو قصير) من الألوان الأسود - البنفسجى - الأزرق - الأحمر - الأصفر - الأبيض ، ثم الفروق الدقيقة فى داخل كل

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى ، مدخل جديد إلى الفلسفة .

لون من هذه الألوان ، هذا في حالة التضاد ، أما في حالة التناقض فلا يوجد أي وسط بين المتناقضين : أسود ، لا - أسود ؛ إنسان ، لا - إنسان ، دائرة ، لا - دائرة ، ولهذا فإن المتناقضين يتوزعان فيما بينهما كل الموجود أو كل عالم المقال[1] .

٣- مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المستبعد Excluded Middle وصيغه هي :

- أ إما أن تكون ب أو لا ب .
- المتناقضان لايكذبان في نفس الوقت .
- لاوسط بين الوجود واللاوجود .
- كل شئ إما أن يكون موجودا أو غير موجود .

وهذا القانون يعني أن أحد المتناقضين لابد أن يكون صادقا ، وليس هناك احتمال ثالث ، فإذا قلنا هذا المكان إما أن يكون مدرجا أو لايكون مدرجا ، لكان هذا معناه أنه لو صدق القول بأنه مدرج لكذب القول بأنه غير مدرج وليس هناك احتمال ثالث ؛ ويمكن أن نأخذ مثالا آخر ، إذ قلنا إن هذا الشئ إما أن يكون مكتبا أو لايكون مكتبا ، لكان هذا معناه أنه لو صدق القول بأنه مكتب لكذب القول بأنه غير مكتب ، ولاثالث لهذين الاحتمالين .

وتتميز هذه القوانين التي تمثل مبادئ العقل وأحكامه بثلاث سمات أساسية هي :

١- أنها مطلقة ، أي أنه لايتغير معناها بتغير ظروف المكان والزمان ، وضدها النسبية .

٢- أنها ضرورية ، أي أنها واضحة بذاتها وذات نتيجة حتمية ، فهي ضرورية الصدق ، إذ لايمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، وإنما تصدق صدقا دائما ؛ وضدها الممكنة ، أي التي يمكن أن تصدق حينا وتكذب حينا أخر .

٣- أنها كلية ، أي أنها عامة ومشتركة بين كل الناس ، إذ تسلم بها جميع العقول ، وتحكم كل الأشياء ، وضدها الجزئية الخاصة بشخص معين فقط ، أو بشئ محدد فحسب ؛

ونظر العقليون إلى جميع قضايا المعرفة بصفة عامة ، فوجدوا أن العلوم الصورية ، أي الرياضيات والمنطق تقوم على مبادئ وأحكام تتوافر فيها السمات الثلاث السابقة جميعها ، ولذلك فقد اتفقوا على أن مبادئ المنطق والرياضيات تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه كل مبادئ المعرفة البشرية .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٥٨ .

وأولى صور المذهب العقلى نجدها عند أفلاطون فى نظريته المعروفة بنظرية المثل ، وقد بدأ افلاطون بعرض نظريته فى محاوره "مينون" ومحاورة "فيدون" ، ويفرق فى المحاورة الأولى بين الفكرة الشائعة التى لاتعتمد على العقل ، والعلم القائم إلى النظر العقلى ونجده فى المحاوره الثانية يربط بين نظريته وأسطورة التذكر التى تصور لنا النفوس سابحة فى عالم المثل قبل هبوطها إلى العالم الأرضى المادى وحلولها فى الأجساد، ويستنتج أفلاطون من ذلك أنه لاسبيل إلى المعرفة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التى كانت تحياها النفس فى عالم المثل ، وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يبرهن على الطابع الأزلى (السابق على التجربة أو المستقل عنها) للمعرفة العقلية ، فالمعرفة العقلية أو المعرفة بالصور كما يسميها سابقة على التجربة الحسية لأنها لاتوجد إلا بعملية التذكر المشار إليها ؛ وتبعا لذلك فإن نظرية أفلاطون فى الصور تعتمد على وجود عالم ثابت هو العالم المعقول ، فوق العالم المتغير وهو العالم الحسى وهذه الصور الموجودة فى العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية شأنها فى ذلك شأن كل المبادئ والأحكام عند الفلاسفة العقليين الذين جاءوا بعد أفلاطون ، زد على ذلك وجود ارتباط بين هذه النزعة العقلية الصورية التى سادت فلسفة أفلاطون وبين اهتمامه بالرياضيات على أساس أنها العلم الذى يقدم لنا النموذج الصحيح للتفكير العقلى(١) .

ويسمى الغزالى قضايا المعرفة العقلية بالأوليات ، يقول : "الأوليات العقلية المحضة ، وهى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ، ولكن ذوات البسائط إذا حصلت فى الذهن إما لمعونة الحس أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت أحدهما إلى الآخر بسلب أو إيجاب ، صدق بها الذهن اضطرارا من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا التصديق ، بل يقدر كأنه كان عالما به على الدوام كقولنا : إن الاثنين أكثر من الواحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة ، وأن الشئ الواحد لايكون قديما وحديثا معا ، وأن السلب والإيجاب معا لايصدقان فى شئ واحد"(٢) .

وفى طريق التوكيد على المعرفة العقلية سار ديكارت الذى جرى عرف البحث الفلسفى على اعتباره مؤسس المذهب العقلى فى العصر الحديث ، وتأتى أهمية ديكارت فى هذا المجال من رده الحقيقة إلى العقل ، والعقل عند ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين الناس، يقول ديكارت : "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس

---

(١) د . يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ١٣٨ .

(٢) الغزالى ، معيار العلم فى فن المنطق ، الطبعة الرابعة ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص١٣٨-١٣٩ .

(بالتساوى) ، إذ يعتقد كل فرد أنه أولى منه الكفاية ، حتى الذين لايسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شئ غيره ، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة لمالديهم منه ، وليس براجح أن يخطئ الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم، وتمييز الحق من الباطن ، وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة"(١) .

ويقرر ديكارت أن جميع أفعال العقل التى يمكن أن نصل بها إلى المعرفة الحقيقية الصادقة تتمثل فى فعلين اثنين هما الحدس Intuition والاستنباط Deduction ، والحدس عندديكارت هو نور فطرى أو غريزة عقلية تمكن العقل من إدراكاً الحقيقة إدراك مباشراً لا يأتى على مراحل ولا تسبقه مقدمات تفضى إليه وإنما هو إدراك يجئ على دفعة واحدة ، وهو رؤية عقلية بلغت من الوضوح درجة يمتنع معها كل شك لأنه لا يستند إلى شهادة الحواس ولا إلى أحكام الخيال الخداع ، وإنما هو عمل عقلى خالص.

يقول ديكارت : "أقصد بالحدس ، لاشهادة الحواس - وهى متغيرة ، ولاالحكم الخداع حكم الخيال ، وإنما أقصد به الفكرة المتينة التى تقوم فى ذهن خالص منتبه وتصدر عن نور العقل وحده"(٢)، كما أن الحدس يدرك الطبائع البسيطة التى لاتنقسم إلى عقلية نستطيع بواسطتها أن نستخلص من شئ نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عن هذا الشئ ، وبهاتين العمليتين العقليتين نتوصل إلى المعرفة اليقينية .

وجاء كانط فاتخذ المذهب العقلى عنده طابعا نقديا ، وأصبحت المبادئ العقلية عنده لاتدل كما كان عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق نظرية ثابتة ، وإنما تدل على المبادئ الأولية أو الصور التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة ، ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان اللتان قال كانط عنهما إنهما سابقان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين العقليين أو الإدراك الحسى ، ويمكن أن ننظر إلى المذهب النقدى كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل ، ويتصف هذا المذهب العقلى بأنه مثالية شارطة Transcendantale أى أنها تضع الشروط التى تدرك بواسطتها التجربة فهو يهتم أولا برسم القوالب التى تشكل مايصادفنا فى عالم الطبيعة من محسوسات ، وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها ، وتتصف هذه الشروط العقلية بأربع صفات ،

---

(١) رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، ص١٦١ .

(٢) نقلا عن د. عثمان أمين ، ديكارت ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص٦٦ .

فهى ليست مكتسبة من التجربة ، وهى بسبب ذلك من عمل العقل ، أى أنها أولية وضرورية . وهى التى تجعل التجربة ممكنة ، وأضاف كانط صفة أخرى إلى هذه الصفات إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة Immanente فى التجربة وليست مفارقة Transcendants ، ولعل جدة المذهب العقلى عند كانط تأتى من تصوره للعقل على أنه باطن فى التجربة بدلا من أن يكون بعيدا عنها ، وتحدث عن التجربة على أنها "التجربة المعقولة" أى التجربة مثبوتا فيها العقل[1] .

وهو فى هذا يخالف المذهب العقلى عند أفلاطون وديكارت ، فعلى حين نظر أفلاطون إلى العقل وعالم المعقولات باعتباره مفارقا للعالم المحسوس ، وتصور ديكارت العقل على أنه مواز للمادة ، فإن كانط قد نظر إلى العقل على أنه باطن فى التجربة الحسية أو المادة.

٦-٢- المذهب التجريبى :Empiricism

اتخذ المذهب التجريبى فى نظرية المعرفة طريقاً يخالف طريق المذهب العقلى ، إذ أكد التجريبيون أن التجربة أو الخبرة الحسية هى مصدر المعرفة ، وأنكروا وجود معارف أو مبادئ عقلية سابقة على التجربة .

وجاء على رأس التجريبيين المحدثين جون لوك الذى رفض قول ديكارت بالأفكار الفطرية وذهب إلى أن العقل الإنسانى يولد صفحة بيضاء Tabula Rasa لم يكتب عليها شئ ، وأن التجربة الحسية هى التى تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء .

نقد لوك القول بالأفكار الفطرية نقداً عنيفاً ، ورأى أنه لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان، ولكن هذا لاينسجم مع مانعرفة عن الناس ، فقانون الهوية أو التناقض أو الثالث المرفوع أو غيرهما مما يعتقد العقليون بأنه من المبادئ الفطرية لايعرفة سوى قلة من المثقفين ، ويجهلها الأطفال والمعتوهون والبدائيون ، وبرفض الأفكار والمعانى الفطرية انتهى لوك إلى أن جميع أفكارنا ومعارفنا مستقاه من التجربة .

يقول "لوك" فى "مبحث فى الفهم الإنسانى" : "لنفترض ، إذن أن الذهن ، على حد قولنا ، صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف ، ومن دون أية أفكار ، فكيف

---

(١) د . يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص١٤١-١٤٢ .

يحدث أن يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع ، الذى تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التى لاحد لها ، بتنوع يكاد ألا تكون له نهاية ؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة، من التجربة : من ذلك تتأسس جميع معارفنا ، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيا"(١) .

ويميز لوك بين نوعين من التجربة : التجربة الخارجية وهى التجربة الحسية ، وتجربة داخلية هى تأمل العقل فى الأفكار التى تصل إليه عن طريق الحس ، أو قل هناك نوعان من الإدراك : إدراك حسى عن طريق الأشياء الموجودة فى العالم الخارجى ، وإدراك تأملى عن طريق العمليات الذهنية ، وهذا الإدراك التأملى يستند إلى الحواس .

والأفكار التى تأتى إلى العقل عن طريق الحواس هى الأفكار البسيطة Simple Ideasمن قبيل اللون والشكل والصلابة ، والامتداد ، والحجم ، والعدد والحركة ، وغيرها من الأفكار ، ويتناول العقل الأفكار البسيطة وينصب عليها نشاطه ويؤلف بذلك الأفكار المركبة Complex Ideas ولذلك لايقابلها محسوس خارجى كما هو الحال فى الأفكار البسيطة والأفكار المركبة تشمل :

١- الأعراض modes وهى تدل على صفات لاتتقوم بنفسها بل توجد فى غيرها ، كالجمال الذى نصف به الزهرة أو الحديقة .

٢- الجواهر Substances وهى أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها وتوصف بالأعراض كالزهرة والحديقة والإنسان .

٣- العلاقات Relations وهى أفكار تعبر عن روابط بين أشياء كفكرة الأبوة والأكبر والأصغر .

ويرى "لوك" أن الأفكار المركبة التى هى ثمرة نشاط العقل جعلت الفلاسفة العقليين يتوهمون أنها فطرية نابعة من العقل ولادخل للتجربة فيها ، ويحلل لوك بعض هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها من نهاية الأمر مستمدة من الأفكار البسيطة الآتية بدورها من التجربة الحسية ؛ ففكرة اللانهائى ، كان ديكارت يعدها فكرة فطرية واستنتج عن طريقها وجود الله ، وذلك على النحو الآتى : لما كنت أشك فمعنى هذا أننى ناقص ، ولايمكن إدراك نقص إلا إذا كانت فى ذهنى فكرة الكمال اللامتناهى ، فمن الذى وضع هذه الفكرة فى ذهنى ، لابد من أن يكون موجودا كاملا لامتناهيا أى الله ؛ ولكن لوك يرى أن هذه الفكرة وليدة نشاط العقل بتأليفه بين الأفكار البسيطة

(١) مقتبسة فى برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص١٧٨ .

المستمدة من التجربة الحسية ، ذلك أنه لما كان وجودنا محدودا بالزمان والمكان فإننا تتصور مكانا لاحد له وزمانا لاحد له عن طريق المقارنة والتخيل ، من هنا تأتى فكرة اللامتناهى ، فهى من ثم من تأليف العقل ، وهى بذلك تالية لفكرة المتناهى الآتية من التجربة والتى لولاها لما وصلنا إليها ، فالتجربة إذن هى معين المعرفة(1) .

وبعد لوك جاء ديفيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦) وأسس فلسفته التجريبية فى المعرفة على مقدمة أساسية هى أنه قسم إدراكاتنا كلها إلى قسمين : الانطباعات Impressions التى تنطبع بها حواس الإنسان بصورة مباشرة حينما يحس شيئاً بإحدى حواسه من ناحية ، والأفكار Ideas وهى ماتخلفه الانطباعات عند الإنسان من صور ذهنية ، وتتميز الانطباعات بأنها أكثر وضوحا وأقوى أثراً على حين تكون الأفكار أقل وضوحا وأضعف أثرا ، فالأفكار نسخ باهتة من الانطباعات .

فليس منا من لايعرف الفرق الواضح بين الإدراك العقلى عند من يعانى لذع الحرارة الشديدة ، أو من ينعم بالدفء ، وإدراكه العقلى حين يستعيد ذلك الرجل نفسه ذكرى ماقد عاناه من لذع أو ماقد نعم به من دفء ، فهذه الذكرى إنما تجئ على غرار ماقد أحسه الإنسان عند الانطباع الأول المباشر ، لكنها يستحيل أن تبلغ من حيث القوة والوضوح ماقد بلغه ذلك الانطباع ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساس الشئ حين أكون على صلة مباشرة به ، وبين صورته استعيدها فى ذهنى حين لايكون الشئ نفسه قائما على مشهد منى أو مسمع(2) ؛ يقول هيوم فى "رسالة فى الطبيعة البشرية " : "إدراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما من الآخر ، وسأطلق عليهما لفظتى "انطباعات" و "أفكار" ، وينحصر الفرق بين هذين النوعين فى درجات القوة والحيوية اللتين يطبعان بهما العقل ويلتمسان بهما الطريق إلى فكرنا أو شعورنا : فأما الإدراكات التى ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف ، قلنا أن نسميها "بالانطباعات" وإننى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس ، وأما لفظه "الأفكار" فأعنى بها مايكون فى التفكير والتدليل العقلى من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات .. وأعتقد أن توضيح هذا الفرق (بين الانطباعات والأفكار) لايتطلب بالضرورة الملزمة إفاضة فى القول ، ذلك أن كل إنسان يستطيع بنفسه أن يدرك فى غير

---

(1) د . محمد فتحى الشنيطى ، المعرفة ، ص١١١-١١٢ . وانظر د. عزمى إسلام ، جون لوك ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

(2) د. زكى نجيب محمود ، ديفد هيوم ، نوابغ الفكر الغربى ، (٧) دارا المعارف ، القاهرة، ١٩٥٨، ص٣٣.

عسر الفرق بين الإحساس والتفكير ؛ إذ من اليسير أن نميز بينهما عندما يكونان في درجاتهما المألوفة ، ولو أنه أتى يمكن أن يقتربا عند النعاس ليس محالا في حالات معينة أن يقترب أحدهما من الآخر اقترابا شديدا ، مثال ذلك في حالات النعاس والحمى والجنون ، والحالات التي تتعرض فيها النفس إلى أي انفعال شديد العنف ، فعندئذ قد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا ، وكذلك الأمر من ناحية أخرى قد يحدث أحيانا أن تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حدا يتعذر علينا معه أن نفرق بينها وبين أفكارنا ، غير أنه رغم هذا التشابه القريب بينهما في حالات قليلة ، إلا أنهما بصفة عامة يكونان من التباين بحيث يستحيل على أحد من الناس أن يتردد في أن يضعهما في قسمين مختلفين ، وأن يخصص لكل منهما اسما ليبرز مابينهما من اختلاف"(١) .

ويقسم هيوم الأفكار إلى بسيطة ومركبة ، والبسيط هو مالا يمكن تحليله ، أما المركب فيمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ، وإذا كانت الفكرة بسيطة كانت صورة لانطباع معين مثل لون التفاحة وطعمها ، وإن كانت الفكرة مركبة ، مثل فكرتي عن التفاحة ككل وهي فكرة مركبة من لون وطعم ورائحة وغيرها من الصفات ، فيتعين تحليلها إلى عناصر ونحدد كل عنصر إلى انطباعه الذي هو صورة له .

ويفرق هيوم بين نوعين من المعرفة ، المعرفة المنصبة على تحديد العلاقات القائمة بين الأفكار relation dideas ، والمعرفة التي تخبرنا بخبر جديد عن أمور الواقع matters of fats، والعلوم الرياضية من النوع الأول ، والعلوم الطبيعية من النوع الثاني(٢) .

ويرى هيوم أن كل تدليلاتنا الخاصة بأمور الواقع إنما تقوم على أساس العلاقة السببية Causal Relation أي العلاقة السبب بالمسبب ، فعن طريق هذه العلاقة يجاوز الإنسان حدود شهادة الحس وشهادة الذاكرة في حكمه على وقائع العالم الطبيعي ، فسأل أي إنسان ما الذي يدعوه ، مثلا إلى الاعتقاد بأن صديقه فلانا هو الآن مقيم في الريف ، مع أن حواسه لا تشهد في اللحظة الراهنة شيئاً عن إقامه صديقه ذاك ، كلا

---

(1) Hume , D. , A Treatise of Human Nature , edited by selby -Bigge, , PP.1-2 .
مقتبسة من د.زكي نجيب محمود ، ديفد هيوم ، ص١٧١-١٧٢ .

(2) Hume, D. , An Enquirg Concerning Human understanding, in Enquiries Concerning Human Understanding and conorning the Principles of Morals, edited by L.A. Selby - Bigge, third edition , Oxford : clarendon Press, 1975, sec. IV, part 1 , pp. 25-26 .

ولا ذاكرته تعى شيئا عن ذلك ، يجيبك بأنه قد أقام اعتقاده ذاك على أساس دافعة أخرى من وقائع العالم الطبيعى، كأن يقيمه مثلاً على أساس خطاب ورد إليه من صديقه ، أو على ما كان قد سمعه من صديقه ذات يوم أنه معتزم أن يرتحل إلى الريف ، لكن "الخطاب" الذى ورد إليه من صديقه أو "العبارات" التى كان سمعها منه ليست هى نفسها "الإقامة" فى الريف ، إنه - إذن - يستدل حقيقة من حقيقة أخرى ، وبين اعتقاده بشئ على إدراكه الحسى لشئ آخر ، وسؤالنا الآن هو : ما الذى يسوغ له ذلك : والجواب المسوغ هو علاقة السبب بالمسبب ، فهذه العلاقة هى التى تستعين بها على مجاوزة حدود الادراكات الحسية سواء كانت قائمة الآن أو مستعادة بالذاكرة من خبرات ماضية .

نقد مبدأ العلية باعتباره ضرورة عقلية :

وطالما أن الرابطة السببية هامة فى أحكامنا على أمور الواقع ، فلا مندوحة لنا عن البحث فى طريقة وصولنا إلى العلم بها ، وأدل ما أقرره فى هذا الصدد ، مبدأ أطلقه على سبيل التعميم الذى لا يعرف الشذوذ ، وهو أن علمنا بالرابطة السببية فى جميع حالاتها لا ينشأ عن التفكير العقلى الخالص ، الذى يستغنى عن الخبرة الحسية من تقريره ، أو بعبارة أخرى ، ليس علمنا بالرابطة السببية فى أية حالة من حالاتها علما "قبليا" مستقبلا عن مصادر الخبرة الحسية فى إثبات صدقه ، بل هو مستمد دائماً وفى جميع الحالات من الخبرة الحسية التى تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهم رابطة السبب بالمسبب ، تقدمهما لنا متصلا أحدهما بالآخر فى كل حالة يقعان فيها لنا فى خبرتنا ، وإذا لم يحدث لشئ معين أن يقع لنا فى خبراتنا الحسية أبداً ، بحيث لا ندرى شيئاً عن سوابقه أو لواحقه أو مصاحباته ، ثم سئلنا : ماذا يكون سببه أو يكون مسببه، لاستحال علينا استحالة قاطعة أن نجيب عن ذلك بشئ ، مهما تكن لدينا القدرات العقلية على أتم ما تكون كمالاً وقوة ؛ وعلى هذا النحو فالخبرة الحسية وحدها ، لا التفكير العقلى الخالص ، هو المصدر الذى نستقى منه علمنا بعالم الواقع[1] .

ولكن هيوم قد جانب الصواب عندما رفض كل معرفة أولية سابقة على التجربة، وأوحى بضرورة إحراق كل كتاب لا يعتمد على الرياضة أو التجربة ، إذ المعرفة فى رأيه لا تخرج عن المعرفة القائمة على علاقات الأفكار والمعرفة التى تدور حول أمور الواقع ، وما بدا على أنه معرفة على خلاف هذين النوعين فليس من المعرفة الصحيحة فى شيء ، وإنما هو لغو باطل .

---

(١) المرجع السابق ، ص٦٩ - ٧٠ .

يقول هيوم فى ختام كتابه "بحث فى العقل البشرى" :"إننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادىء ، فيالها من إبادة تلك التى نضطر إلى فعلها ! فلو تناولنا بأيدينا كتابا كائنا ما كان ، كتابا فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا المدرسية ، مثلا ، فلنسأل :"هل يحتوى هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد ؟" لا ؛ هل يحتوى على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود الفعلى ؟" لا ؛ إذن فألق به فى النار ، لأنه يستحيل أن ينطوى على شىء غير سفسطة ووهم"[1] .

٦-٣- المذهب الحدسى :Intuitionism

ذهب برجسون Heneri Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) إلى أنه بالإضافة إلى العقل الذى توهم أنصاره أنه يقدم لنا المعرفة برمتها ، توجد ملكة أخرى للمعرفة ، وهى من قبيل التجربة الوجدانية ، سماها برجسون الحدسى Intuition ولذلك سمى مذهبه بالمذهب الحدسى ، فما هو المقصود بالحدسى ، وما هو الفرق بينه وبين العقل؟.

إن لفظ الحدسى له عدة معانى متباينة ، من بينها[2] :

١- الحدس الحسى Intuition Sensible وهو الإدراك المباشر للمحسوسات ؛ قبل إدراكى الألوان والأضواء الصادرة عن تفاحة أراها أمامى ، وإدراكى لطعمها إذا ذقتها ، ولرائحتها إذا شممتها، والإحساس الخالص لا وجود له، بل كل إحساس يختلط بمعرفة سابقة.

٢- الحدس التجريبى Intuition empirique وهو الإدراك المباشر الناشىء عن الممارسة المستمرة ، مثل إدراك الطبيب الماهر لداء المريض من مجرد مشاهدته، وقبل إجراء فحوص وتحاليل طبية .

٣- الحدس العقلى Intuition intellectuelle وهو الإدراك المباشر -دون براهين- للمعانى العقلية المجردة التى لا يمكن إجراء تجارب عملية عليها ، مثل إدراك أن العدد لامتناه ، وكذلك المكان والزمان .

٤- الحدس التنبوى Intuition devinatrice يحدث أحيانا فى الاكتشافات العلمية أن تكون نتيجة لمحة ولامعة تطرأ على ذهن العالم بعد طول التجارب، كما يحدث فى محاولة حل المسائل الهندسية أن يخطر ببال فجأة الحل

---

(١) مقتبسة فى المرجع السابق ، ص١١ - ١٢٣ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص١٦٩ - ١٩٧ ، ويترجم د . بدوى Intuition بالعيان أو الوجدان .

المطلوب، بعد محاولات عديدة غير مثمرة ، وهذا نوع من الحدس ، الذى نستشعر فيه الحل ونتنبأ بالنتيجة قبل إتمام سلسلة البراهين والتجارب .

والحدس فى معناه اللغوى يعنى الظن والتخمين فى معانى الكلام والأمور ، والنظر الخفى ، والضرب والذهاب فى الأرض على غير هداية ، والرمى والسرعة ، فى السير والمعنى على غير استقامة ، أو على غير طريقة مستمرة[1] .

ولكن الحدس الذى يعنينا هنا هو الحدس الميتافيزيقى عند برجون والذى يعد ضربا من المشاركة الوجدانية تنفذ إلى باطن الأشياء ونوعا من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ؛ ويرى برجون أن هناك طريقين للمعرفة : الأول هو طريق العلم والثانى هو طريق الميتافيزيقا، طريق العلم من وجهة نظر برجون هو طريق المادة والكم والامتداد والمكان ومنهجه هو "التحليل" و "التصنيف" وأداتها هى العقل ، والعالم من وجهة نظر التحليل لابد أن ينظر إليه باعتباره مؤلفا من أشياء يمكن فصلها بعضها عن بعض ، أما من وجهة نظر التصنيف ، فإن هذه الأشياء يجب النظر إليها بوصفها حالات قابلة للتكرار فى إطار أنواع متماثلة ؛ أما طريق الميتافيزيقيا أو الفلسفة فهو طريق الروح والأمان والديومة ومنهجه هو التعاطف الروحى وأداته هى الحدس .

والحدس عند برجسون يختلف عن كل أنواع الحدس فى نقطة البداية وفى الميدان الذى يدركه فبرجسون قدم لنا الحدس باعتباره الملكة الخاصة بادراك "الزمان الباطنى" أو الزمان الشعورى . وبرجسون بذلك هو فليسوف الزمان ، فقد لاحظ اهتمام الفلاسفة بالمكان ، وبالأشياء التى تحتل المكان ، والذين اهتموا بالزمان لم يفهموا منه إلا هذا الزمان المرتبط بالمكان ، وذلك الزمان الآلى الذى نستطيع قياسه بالساعة ، أما برجسون فقد اتخذ نقطة بداية مختلفة وهى البدء من زمان آخر هو الزمان الباطنى ويتميز هذا الزمان بأنه :

١- لا يخضع للقياس .

٢- زمان تتجدد لحظاته دائماً .

٣- لايتصل اتصالا مباشراً بالمكان لأنه خاص بالحياة الشعورية .

ويحدد برجسون الصلات والفوارق بين الحدس والغريزة والعقل بقوله : "الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة فى العمل ، داعية بنفسها قادرة على التفكير فى

---

(١) د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، المجلد الأول ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ص ٤٥١- ٤٥٢ .

موضوعها وعلى التوسع بدون حدود ... وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظة التى رفعته إلى هذه المرتبة التى هو فيها ، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى فى صورة الغريزة ، عاكفا على الموضوع الخاص الذى يهمه عمليا ومعبرا عن ذاته فى الخارج فى شكل حركات وأفعال"(١) .

إن العقل أداة العلم والحدس أداة الفليسوف ، والعقل لايدرك إلا الصف ، والمنفصل والكمى ، والعدد ، وما يوزن ويقاس ، والمتجانس ، وبالجملة المادة ، وبخلاف هذا تماماً مسلك الوجدان إنه يضعنا فورا فى داخل الواقع ويجعلنا نشهد صيرورته الخالعة ، ولما كان العقل يتجه دائماً نحو ما هو مفيد عمليا ، فإنه لا يعطينا غير معرفة جزئية ، والحدس ينصرف عن كل ما هو مفيد عمليا ، ويرى الأشياء تحت مظهر المدة (من زاوية المدة) ويعطينا معرفة شاملة ، إنه يدرك اللامتجانس ، والمتصل ، والتداخل المتبادل ، وما لايمكن التنبؤ به ، والممكن ، والحرية ، والحياة ، وبالجملة الروح(٢) .

ويقارن برجون المعرفة العقلية بآلة السينما إذ يقول فى "التطور الخالق" : "غير أن العقل لما كان مشغولا ، قبل كل شيء ، بضرورات العمل فإنه يشبه الحواس فى أنه يقتصر على أن يلتقط ، بين حين وحين ، من الصيرورة المادية مناظر فورية وثابتة تبعاً لذلك وإذا حذا الشعور بدوره حذو العقل ، فإنه لا يلاحظ من الحياة الداخلية سوى ظواهرها تامة التكوين ولا يشعر بالحياة ، وهى فى سبيل تكوينها إلا شعوراً غامضاً"(٣)؛ ويشبه برجون دور العقل بدور المخرج السينمائى الذى يلتقط مجموعة من الصور الفوتوغرافية عن أداء الممثلين لدور معين ويجمعها فى تسلسل ، وعندما يعرضه بطريقة خاصة يحس المشاهدون بوجود حركة حقيقية ، مع أن الشريط نفسه ليس فيه مايعبر عن هذه الحركة الحقيقية ، يقول : "تلك هى الحيلة التى يصطنعها المخرج السينمائى ، وتلك هى أيضا الحيلة التى تصطنعها معرفتنا ؛ فبدلا من أن نوجه انتباهنا

---

(1) Bergson ,H.E mergie Spirituell , PP. 192-193 .

نقلاً عن : د. محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٢) بترونى ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ، الجزء الثانى ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ص ١٩٠-١٩١ .

(٣) هنرى برجون ، التطور الخالق ، ترجمة د. محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ص٢٤٤-٢٤٥ .

إلى الصيرورة الداخلية للأشياء نضع أنفسنا خارجها لكى نعيد تأليف صيرورتها بطريقة مصطنعة ؛ فنلتقط مناظر فورية على وجه التقريب من الحقيقة الواقعية التى تمر ، ولما كانت هذه المناظر مميزة لهذه الحقيقة ، فإنه يكفينا أن نسلكها على طول صيرورة مجردة متجانسة غير مرئية ، توجد فى قاع جهاز المعرفة ، لكى تحاكى ماتحتوى عليه هذه الصيرورة نفسها من عناصر نوعية ؛ وهذه هى الطريقة التى يسلكها الإدراك الحسى والإدراك العقلى ، واللغة إلى وجه العموم ؛ فسواء أكان الأمر خاصا بالتفكير فى الصيرورة أم التعبير عنها ، بل إدراكها حسيا ، فإننا لانفعل سوى أن [نُشَغِّل] مايشبه أن يكون مصوراً سينمائياً داخليا[1] ، والخاصة المميزة إذن للمعرفة العقلية كما يهاجمها برجون هى أنها ذات طبيعة سينمائية .

ويمكن أن نلخص الاعتراضات التى يوجهها برجسون إلى المعرفة العقلية على النحو الآتى[2] :

١- المعرفة العقلية لاتستطيع أن تلمس الشيء موضوع المعرفة إلا لمسا سطحياً وتتناوله من الخارج فقط : إنها تدور حوله ، ولكنها لاتستطيع مطلقاً أن تنفذ إلى باطنه ، إنها تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصوراً عقليا بارداً ، ولكنها لاتستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشيء .

٢- المعرفة العقلية معرفة نسبية ، إذا أنها تبدأ وتنتهى من وجهة نظر كل فرد وتبعا لاتجاهه العقلى ، ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشيء فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها .

٣- المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء ، أعنى أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فكل ماتستطيع أن تصل إليه هو رسم تخطيطى مجرد للشيء موضوع المعرفة ، وهذا الرسم التخطيطى مقتطع Decoupè من محيطه الذى يتحقق فيه ، ولايمثل إلا رمز الشيء فى حالته الكمية .

٤- المعرفة العقلية معرفة ميتة استاتيكية لاتستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء ، وهى حالته الثابتة غير المتحركة .

٥- المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التى حللتها ، ولكن الكل التركيبى الذى سنحصل عليه بعد

---

(١) المرجع السابق ، ص٢٧١ .

(٢) د.يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ١٥٤ .

عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفا تمام الاختلاف عن الكل الملىء بالحياة والذى يمثل حالة الشىء قبل أن يقطعة العقل ويحلله .

هذه المعرفة العقلية الاستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية هى معرفة العلماء لأن القوانيين العلمية تتصف بهذا كله ، وفى مقابل هذه المعرفة العقلية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ينقل إلينا الحياة الكلية للشىء دون لجوء إلى تحليل بل يجعلنا نعيش فى جو من التعاطف Sympathie مع الشىء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمو عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية(١) .

الحدس عند الصوفية :

إذا كان العقليون قد نظروا إلى العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة، ونظر التجريبيون إلى الحس بوصفه مصدر المعرفة ، فإن الصوفية فى الإسلام يرون أن المعرفة الحسية أكثر درجات المعرفة عرضة للخطأ ، وأن المعرفة العقلية وإن كانت أكثر رسوخاً وثقة إذا ما قورنت بالمعرفة الحسية ، إلا أن العقل له مجال محدود ليس فى وسعه أن يتجاوزه، وأن وراء المعرفة الحسية والعقلية نطاقا آخر يمثل المعرفة اليقينية أو العلم اليقينى ، و طريقه هو الحدس أو الذوق أو العيان أو الوجدان أو ماجرى مجراها من مصطلحات الصوفية.

والحدس الصوفى لايأتى نتيجة لعملية التعلم أو التأمل وإنما هو نور يقذفه الله فى قلب الصوفى ، يقول الغزالى : "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة ، ولما سئل رسول الله عليه السلام عن "الشرح" ومعناه فى قوله تعالى **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾** قال : "هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب" فقيل وماعلامته ؟ فقال التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود"(٢) .

ويحدد الغزالى العلم اليقينى الذى يتوق إليه الصوفية بقوله :"العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب، ولايقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة

---

(١) المرجع السابق ، ص١٥٤-١٥٥ .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص٣١ .

لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً"(١) .

ولكى يصل الإنسان إلى الحالة التى يكون فيها عرضة لتلقى النور الإلهى ، يتعين عليه أن يقطع العلائق كلها ويقبل بكنه الهمة على الله ، وبعبارة أخرى يقوم بتخلية القلب من كل ماسوى الله وتحليته بذكر الله ، يقول الغزالى :"ولاتظنن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط ، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة ؛ فإذا جلس فى مكان خال وعطل طريق الحواس ؛ وفتح عين الباطن وسمعه ، وجعل القلب فى مناسبة عالم الملكوت وقال دائما –الله الله الله– بقلبه دون لسانه إلى أن يصير لاخبر معه من نفسه ولا من العالم ويبقى لايرى شيئا إلا الله سبحانه وتعالى انفتحت تلك الطاقة ، وأبصر فى اليقظة الذى يبصره فى النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء ... وانكشف له ملكوت السموات والأرض ، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه كما قال النبى ﷺ :"زويت لى الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها "، وقال الله عز وجل:﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ ، لأن علوم الأنبياء عليهم السلام كلها كانت من هذا الطريق لامن طريق الحواس، كما قال الله سبحانه وتعالى :﴿واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا﴾ معناه الانقطاع عن كل شىء ، وتطهير القلب من كل شىء ، والابتهال إليه سبحانه بالكلية ، وهو طريق الصوفية ... ولنا طريق التعليم فهو طريق العلماء وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة ، وكذلك علم الأولياء لأنه وقع فى قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى ﴿آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾ وهذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة ، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم"(٢) ؛ وهكذا يرى الصوفية أن المعرفة اليقينية تفيض من نبع يتجاوز نطاق الحس والعقل معا .

على أن هناك شيئاً تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن أصحاب المذهب الحدسى من الفلاسفة والصوفية إذا كانوا قد رفعوا من شأن الحدس كمصدر للمعرفة ، فلا يعنى هذا أزدراء العقل وانكار دوره ، ولا يعنى التخلى عن تقدير الحس وعدم الاعتراف بقيمته ، وإنما يعنى فحسب أن هاتين الأداتين تقدمان لنا معرفة محدودة ونسبية ، وأن هناك معرفة أخرى أسمى وأعلى وهى المعرفة الحدسية .

---

(١) المرجع السابق ، ص٢٦ .

(٢) الغزالى ، كيمياء السعادة ، مع المنقذ من الضلال من طبعة مكتبة الجندى ، ص ١٢٥ – ١٢٨ .

٦-٤- المذهب البراجماتى : Pragmatism

هاجم أصحاب المذهب الحدسى المعرفة العقلية ، وكذلك فعل أنصار المذهب البراجماتى ، فقد جاءت البراجماتية لتمثل هجوما آخر على المذهب العقلى وتعد فى الوقت نفسه تطويرا للمذهب التجريبى بالمعنى التقليدى ؟

تطلق الفلسفة البراجماتية على مجموعة من الفلسفات المتباينة إلى حد ما ، والتى ترتكز جميعها على مبدأ مؤداه أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤدى إليه من نتائج عملية ناجحة ، وكان الفيلسوف الأمريكى "تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩-١٩١٤) هو أول من استخدم اسم البراجماتية وصاغ هذه الفلسفة صياغة اقتربت من الاكتمال .

وفى عام ١٨٧٨ نشر بيرس مقالا بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة"*، و فى إجابة عن سؤال ، ما هو المدرك العقلى ؟ صاغ بيرس قاعدته البراجماتية الشهيرة :"تدبر الآثار التى يجوز أن يكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذى نفكر فيه ، وعندئذ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هى كل فكرتنا عن الموضوع" ، وهو يوضح قاعدته بقوله إن فكرتنا عن "النبيذ" لا تعنى شيئاً "إلا ماله من آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت ، أو غير مباشرة" وكذلك أيضا إذا قلنا عن شيء ما أنه "صلب" فإنما نعنى أنه لن يخدش بواسطة مواد أخرى كثيرة" ويجمل بيرس رأيه قائلا :"إن فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره الحسية" ، وهو يقدم قاعدته على أنها أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة ، فالمعرفة الصحيحة ، أى الفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع ؛ ولقد استغل بيرس فكرة تحقيق الفروض ، تلك الفكرة التى عرف أهميتها من العلم الحديث ؛ والواقع أن كل أفكارنا فى رأى بيرس شبيهة بالفروض العلمية(١) .

وجاء بعد بيرس التابعان الكبيران اللذان سارا على دربه وهما وليم جيمس William james (١٨٤٢-١٩١٠) وجون ديوى john Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢)، ثم انتقلت البراجماتية إلى بلدان أخرى مثل إنجلترا على يد الفيلسوف

---

* Peire, e.s., "How to make our Ideas clear", in the popular scince Montnly , 7510 × 11, 1878.

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص١٠٣ .

الإنجليزى فرديناند شيلز Ferdinand c.s.shiller (١٨٦٤-١٩٣٧) الذى طورها وصبغها بصبغة إنسانية فيما أطلق عليه اسم المذهب الإنسانى Humanism .

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة يتفق البراجماتيون على رد الحقيقة إلى المنفعة وعلى أن المعيار الوحيد للحقيقة هو القيمة والنجاح ، وقد أفضى بهم هذا إلى إنكار أن تكون المعرفة نظرية أو تأملية محضة .

والبراجماتية بمغزاها العام كما حددها ديوى فى "قاموس القرن" ١٩٠٩ هى النظرية القائلة بأن عمليات المعرفة وموادها تتعين فى حدود الاعتبارات العملية أو الفرضية فليس ثمة مجال للقول بأن المعرفة تتعين فى حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة"(١) ؛ وهى فيما يقول جيمس : "إنها اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية ؛ المبادئ ، النواميس ، الفئات ، الحتميات المسلم بها ، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة ، الثمرات ، النتائج ، الآثار ، الوقائع ، الحقائق"(٢) ؛ وعلى هذا النحو تقف البراجماتية ضد الفلسفات المثالية أو العقلية وتقترب من الفلسفات التجريبية ، وهذا هو ماعبر عنه جيمس على غلاف كتابه "البراجماتية" بقوله عنها أنها "اسم جديد لطريقة قديمة فى التفكير"، إذ هى فى رأيه "تمثل اتجاها مألوفاً فى الفلسفة ألا وهو الاتجاه التجريبى" وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يميز البراجماتية ؟

إن الشيء الذى تتفق حوله البراجماتية مع التجريبية التقليدية عند لوك وباركلى وهيوم ومل ، هو الاعتماد على الخبرة الحسية ، أى الركون إلى الواقع الخارجى كما يظهر فى خبرتنا الحسية ، والاستناد إلى التجربة كما تأتى به الحواس ، أما الشيء الذى يلفت النظر لجدته فى البراجماتية فهو أنها تستبدل النظر إلى المستقبل بالنظر إلى الماضى ، أو قل تستبدل النظر إلى الأمام بالنظر إلى الوراء ؛ فالتجريبية التقليدية اهتمت فى تحليل المعرفة الإنسانية بردها إلى أصولها البسيطة والبحث فى العلاقة بين الأشياء الخارجية وآثارها على حواسنا وماينشأ من معرفة نتيجة ذلك اللقاء بين الأشياء والحواس ، أما البراجماتية فصرفت اهتماماتها إلى ربط معارفنا بالتجربة لا من حيث الأصل والنشأة بل من حيث النتائج ، ومن ثم فإن البراجماتية لاتشغل نفسها بالسؤال عن نشأة المعرفة والأفكار ، بل ينصب جل اهتمامها على النتائج المترتبة على المعرفة والأفكار فى الواقع(٣) .

---

(1) Beck, R.N. ,Handbook in social Philosophy, Macmillan Publishing Co. New York , 1979,P.121.

(٢) وليم جيمس ، البراجماتية ، ترجمة د.محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥، ص٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص٧٠ .

وعلى هذا النحو ، فإن البراجماتية هى " محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة ، ما الفرق الذى يحدث لأى امرئ -من الوجهة العملية- إذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من ذلك ؟ إذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالبدائل إذن تعنى من الوجهة العملية نفس الشىء ، ومن ثم فإن أى نزاع أو خصام بشأنها نزاع عقيم تافة معدوم الجدوى"(١) .

ولقد اتفق ديوى مع بيرس وجيمس على الفكرة الأساسية التى قامت عليها البراجماتية وهى أن صحة الأفكار تقاس بما يترتب عليها من منفعة ونتاج ، ولكنه قدم صورة أخرى للبراجماتية عرفت باسم مذهب " الذرائع" أو "الأداتية" Snstramentalism ومؤداها أن المعرفة أداة للعمل ، فالأفكار ذرائع أو وسائل نتوسل بها فى توجيه سولكنا بما يحقق الغاية المنشودة ، ولاتوصف الفكرة بأنها "حق" إلا إذا كانت مرشداً يهدينا إلى حلٍ مشكلة معينة، ويسوق ديرى مثلا يوضح به فكرته على النحو الآتى : هب أن رحلاً مسافراً فى جهة لايألفها ويصل إلى مفترق طرق ، وطالما أنه يفتقر إلى معرفة يقينية بطريق العودة ، فإن حالة الحيرة ، والشك تغلب عليه ، فأى طريق هو الطريق الصحيح ؛ وكيف تتبدد الحيرة ؟

لايملك سوى احتمالين : إما أن يسلك طريقاً سلوكاً عشوائيا ، أو يتعين عليه أن يحدد أساسا للنتيجة وهى أن طريقا معينا هو الطريق الصحيح ؛ وتحديد هذا الأمر بواسطة الفكر سيتضمن بحثا لوقائع أخرى ، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى ، أو عن طريقهما معاً ، ويجب على المسافر الذى تتجاذبه الحيرة أن يتعرف بدقة على الأشياء المقامة لديه ، ويجب عليه أن يقدح زناد ذاكرته ، وهو يبحث عن دليل ، ربما يتسلق شجرة ، وربما يسلك هذا الاتجاه أولا ثم يسلك ذاك ، وهو يريد شيئاً فى الطبيعية قد يكون لافتة أو خريطة ، إن فكره المتأمل يهدف إلى اكتشاف الوقائع التى تفى بغرضة(٢) .

ويتبين لنا من هذا المثال أن الفكرة التى تطرأ لذلك المسافر ترتبط بموقف معين ، وليست سابحة فى خلاء ، ولابد أن ترسم خطة واضحة لحل المشكلة التى تواجه ذلك

(١) المرجع السابق ، ص٦٤ .

(2)-Dew ey, Je,How we Think ,Boston : Heaith, 1933,PP.13-14.

وانظر أيضا جون ديوى ، المنطق نظرية البحث ، ترجمة : د.زكى نجيب محمود ،دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠، ود. أحمد فؤاد الأهوانى ، جون ديوى ، نوابغ الفكر الغربى (١١) الطبعة الثالثة دار المعارف ، القاهرة ، دون تاريخ ، ص١٠٣-١٠٤ .

المسافر ، وهكذا تكون الأفكار أدوات وتكتسب صوابها من مـدى هدايتهـا لأصحابهـا فى مجال السلوك والعمل ، وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخـرى قـل إن الفكـرة عنـد صاحبها كالخريطة فى يد المسافر ، ولا تكتسب الخريطة قيمتها من دقة وجمال ألوانها ، وإنما تتوقف قيمتها على كونها أداة يهتدى بها المسافر لمعرفة المواطن التى يقصدها .

ويتضح لنا مما أسلفناه أن البراجماتيـة قـامت لمهاجمـة المذهـب العقلـى علـى وجـه الخصوص ، فإذا كان المذهب العقلى يأخذ على عاتقه البحـث عـن ماهيـات الأشياء ، فإن البراجماتية تذهب إلى أن هذه الماهيات العقلية لاوجود لها ، بـل الموجـود هـو الآثـار السلوكية المترتبة على الأفكار ،وإذا كان العقليون يرون أن الحقيقة باطنة فـى الأشـياء ، فإن البراجماتيين يقولون :

إن الحقيقة تقبل على الأشياء من الخارج ، أى من دنيا الفعل ، والسلوك ، وإذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم فى الدلالة على هذه الأشـياء مـن آثارها الحسية ، فإن البراجماتيين يخالفونهم ويرون أنه لاشيء يعدل الآثار الحسـية ، وإذا كان بعض العقلانيين (كانط مثلا) قد رأى أن الوظيفة الأساسـية للعقـل قائمـة فـى أن ينشر على الأشياء مجموعة مـن العلاقـات ، فـإن البراجمـاتيين يذهبـون إلى أن العلاقـات توجد بين الأشياء فى الطبيعة[1] ؛ أى أنها مجانبة إشياء وليست مفارقة لها .

٧- تعقيب :

يتبين لنا من خلال هذا العرض الموضوعى للتصور الغربى للمعرفة أنه يتسم بعـدة ملامح يأتى فى موضع الصدارة منها أنه تصور يدور فـى نطـاق الوجـود ولايتجـاوزه ، كما أنه تصور متنافر يرفض كل عنصر من عناصره العنصر الآخر .

ولو نظرنا إلى الملمح الأول ، لوجدنا أن المعرفة فـى الفكـر الغربـى تقتصـر علـى الوجود، وظهر هذا واضحا من وسائل المعرفـة التـى انصبـت علـى عقـل الإنسـان عنـد العقليين ، وعلى حواسه عند الحسيين وشـاركهم البراجمـاتيون فـى الركـون إلى حـواس الإنسان كمصدر للمعرفة وزادوا على ذلك الاهتمام بنتائج المعرفة والأفكـار ، ثـم جـاء الحدسيون ليردوا شيئا من الاعتبار للحدس والوجدان ؛ والشيء الجدير بالملاحظة هنا أن المعرفة ترتبط بالإنسان وجودا وعدمًا ، سواء كـان الوجـود بمعنـى الطبيعـة هـو مصـدر المعرفة للإنسان أم كانت ملكات الإنسان مصدرا لها ، فإن المعرفة فى هذه الحالـة تـدور كلها فى إطار الوجود ؛ ونحن لانجانب الصواب إذا قلنا إن التصور الغربى ضيق ومحدود عندما يجعل مصدر المعرفة هو الوجود فحسب .

---

(١) د. يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ١٥٨ .

وبالإضافة إلى ذلك فإن التصور الغربى متنافر يقوم كل عنصر منه على انقاض النعصر الآخر ، فإذا كان المذهب العقلى قد جعل من العقل مصدراً وحيداً لكل معارفنا، فإن المذهب التجريبى ينكر ذلك ويجعل من التجربة مصدراً للمعرفة ، وجاء المذهب الحدسى وانتقد المذهبين العقلى والتجريبى على أساس أن المعرفة التى نحصل عليها من هذين المذهبين هى معرفة سطحية ونسبية وميتة ، على حين يقدم لنا الحدس معرفة عميقة حقيقية حية ؛ ونحن نرى أن هذا التعارض الذى يقيمه الفلاسفة بين مذاهبهم ليس له مايسوغه إذا شئنا إصابه الحق فى البحث عن مصادر المعرفة ، لأن كل مذهب منها يتناول فى حقيقة أمره جانبا من الموضوع غير الجوانب التى تتناولها المذاهب الأخرى ، وعلى هذا النحو يجب النظر إلى هذه المذاهب على أنها متكاملة ، وهو رأى سوف يبدو واضحا فى التصور الإسلامى للمعرفة .

ولقد ترتب على تركيز كل مذهب من مذاهب المعرفة فى الفكر الغربى على جانب واحد من ملكات الإنسان وقدراته وحواسه أن التصور الغربى للمعرفة ظهر جزئيا محدودا لايدرك الأمر إلا من زوايا متباينة جزئية لايصعد بعدها إلى كل يجمع هذا الشتات ويضمه فى وحده متسقة ؛ كما نتج عن هذه النظرة الجزئية نتائج غاية فى الخطورة وأهمها أن كل مذهب بالغ فى تقدير ماركن إليه من مصادر المعرفة ، وإذا كانت هذه المذاهب كلها تدور فى فلك الإنسان ، فكان من الطبيعى أن تقدم صورة غير حقيقية للإنسان باعتباره سيدا للكون ويمثل مركز العالم كله ، وكان من الطبيعى أيضا أن يرتبط بهذا تحديد الغاية من المعرفة فى مقولة أساسية هى قهر الطبيعة ، والسيطرة عليها ، ونحن لاننكر عليهم هذا الانتقال من النظر إلى الإنسان باعتباره مركزا للعالم إلى النظر إلى الهدف المنشود من وراء المعرفة باعتباره قهرا للطبيعة ، وإنما ننكر عليهم المقدمة فى الأساس ومنذ البداية ، فالإنسان سيد فى الكون لاسيد له .

على أن الملمح الذى يكشف عن جوهر التصور الغربى فى المعرفة ويلزم عن الملامح الأخرى هو أنه تصور "مادى" ، فلو أعدنا النظر مرة أخرى إلى تحليل المعرفة ومصادرها فى هذا التصور ، لتبين لنا فى وضوح أن الاهتمام قد انصب كله على الوجود ، أما ماكان قبل هذا الوجود وماسيكون بعده فلم يحظ بأية عناية فى التصور الغربى ، لكى نكون بمأمن من الزلل نضيف فنقول إلا فى حالات نادرة ، ولاغرو بعد ذلك أن يوصف هذا التصور بأنه مادى لايجاوز حدود المادة إلى ماقبلها ومابعدها ومافوقها ، ولذلك كثيرا مايجرى وصف التصور الغربى بأنه تصور أعرج يسير على رجل واحدة ، أو أنه طائر مهيض فقد جناحيه ، جناح ماقبل الوجود وجناح مابعده ؛

ويستطيع التصور الإسلامى للمعرفة أن يـرد إلى هـذا الطـائر جناحيـة المفقوديـن ، لأنـه وحده هو الذى يملك الشيء الذى يقال عن خالق هذا الوجود وغايتـه ومهمـة الإنسـان فيه وماكان قبله وماسيكون بعده .

ومع ذلك فنحن لاندعى أن التصور الغربى للمعرفة تصور خاطئ برمتـه ، وأننـا لانستطيع أن نصل من خلاله إلى أية حقيقة ، كـلا ، إنمـا نزعـم أنـه تصـور يختلـط فيـه صواب بخطأ بحيث نستطيع أن نقول إنه تصور غامت رؤيتـه ، كمـا أنـه تصـور نـاقص ومحدود ؛ وإذا كان هناك تصور هذا شأنة ، فمن الضلال والتضليل تقديمـه للنـاس على أساس أنه النموذج المعرفى الذى يجب أن نتبعه حذو النعل بـالنعل ، أو نقـد عليـه عنـوة كل التصورات المعرفية الأخرى .

٨- المعرفة فى التصور الإسلامى :

٨-١ رفض الشكية النزعة و"الاعتقاد" المسيحى :

تزايدت النزعة الشكية تزايدا ملحوظا وخطيرا فى عالمنـا المعـاصر ، وبخاصـة فـى العالم الغربى ؛ فهى المبدأ السائد بين المثقفين ، وغالبا مـاتوجد بـين غـير المثقفـين الذيـن يجارون أهل الفكر فى مجتمعاتهم ؛ وهذا الانتشار المدهش للنزعة الشكية ناشيء إلى حد ما عن نجاح العلم الذى جرى النظر إليه على أنه انتصـار متصـل للعقـل التجريبـى علـى العقل الدينى ، ويجرى تعريف العقل الدينى على أنه العقـل الـذى يشـايع الأفكـار التـى تعلمها الكنيسة وتقدمها للناس ؛ ويرى التجريبيون أن الكنيسة قد فقدت حاكميتهـا أو سلطتها فى تعليم الحقيقة منذ زمن بعيد ، ولم تكن سلطتها أبدا بذات قيمة لأن موقفهـا دوجماطيقي بـالضرورة ، أى أنهـا تسـلم بقضايـا معينـة بحيـث تكـون صادقـة دون أن تخضعها أولاً لاختبار تجريبى وفحص نقدى ؛ ولاتزال النشـوة تغمـر المثقفـين فـى العـالم الغربى ، ومن حذا حذوهم فى عالمنا العربى ، بهذا النصـر السـهل للعقـل العلمـى علـى الكنيسة ، وبسبب هذه النشوة تراهـم يقفـزون إلى تعميـم خـاطئ ومـزدوج مفـاده أنـه حيث إن المعرفة الدينية هى معرفة دوجماطيقية بالضرورة ، فإن كـل الطـرق إلى الحقيقـة لابد أن تكون تجريبية ، ويجدون تأييدهم النهائى فى المعطى الحسى كما تقدمـه التجربـة المضبوطة ؛ ويستعجلون فى استخلاص النتيجة بقولهم : إن أى شيء لا يتم إثباتـه علـى هـذا النحـو يكـون موضعـا للشـك ، وإذا لم يكـن قـابلا لإثباتـه هكـذا ، فهـو بـاطل بالضرورة[1] .

---

(1) Al Faruqi ,J.R., Al Tawhid :Its Implications For Thought and life , Herndon,Virginia ,U.S.A.:International Institute of Islamic Thought, Second Edition, 1992,p39.

ولذلك فإن العقيدة فى رأيهم هى مشايعة لوجهة نظر معروفة بحيث لاتقبل الإثبات فى الخبرة ، ومن ثم عديمة القيمة ، ونتيجة لذلك فإن " الاعتقاد" Faith هو فعل أو عزم به يعمم المرء أو يعقد النية على أن يقبل كشىء صادق ما يمثل عقبة كؤود للعقل ؛ ولقد وصف "باسكال" الاعتقاد على أنه "رهان" Wager ، ولكن ماذا عساها أن تكون فكرة الرهان هذه ، وهل هى فكرة كافية ؟

ومفاد فكرة الرهان أن الدين يحتمل أن يكون باطلا ويحتمل أن يكون صحيحا ، وإذا افترضنا أنه صحيح ، فإن من يعرض عن تعاليم الدين سوف يلقى عذابا فى جهنم خالدا فيها، أما إذا افترضنا أنه باطل والتزمنا مع ذلك بتعاليمه ، فما الذى نخسره ؟ إن كل مانخسره هو عبارة عن مجموعة من المتع العارضة المحدودة ؛ ومادام الأمر كذلك فمن الأصوب أن نراهن على صحة الدين طالما أن هذه الطريقة تفضى إلى الكسب والفوز إذا كان الدين صحيحا دون خسارة فادحة إذا كان باطلا .

غير أننا لو نظرنا إلى القيمة الحقيقية للرهان ، لوجدنا أنها ضعيفة للغاية ، لأنها ترتكز على فكرة واحدة تمثل عنصرا ضئيلاً من التصور الصحيح للدين وهى فكرة الكسب أو المنفعة ، وهذه الفكرة تتصل بوشائج قربى حميمة مع الفكرة البراجماتية عن الدين كما يقدمها وليم جيمس القائلة بضرورة التسليم بالحقائق الدينية طالما أنها نافعة؛ والحق أننا لا نقبل العقيدة الدينية لمجرد أنها نافعة فقط ، بل نحن نقبلها لأنها حقيقة فى ذاتها بغض النظر عن آثارها ، كما أن الرهان عند بسكال يقدم صورة مشوهة للإيمان بوجود الله طالما أنه يقيم هذا الإيمان عل أساس الرعب والخوف فقط من الله ، ويستبعد حب الله والإيمان الصادق به ؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن فكرة الرهان تفسح المجال أمام أية بدعة يراهن عليها صاحبها وينظر إليها على أنها عقيدة حقيقية ، وبذلك تستوى الأديان السماوية الحقة مع البدع والنحل وغيرها من الأفكار الضالة ؛ زد على كل هذا أن فكرة الرهان تستبعد دور العقل فى فهم الدين .

ويصف الأشخاص الذين لا دين لهم ، ويعيشون فيما بين المسيحيين ، الإيمان المسيحى على أنه اعتقاد شخص أعمى فى قطة سوداء فى حجرة مظلمة لا توجد بها قطة ؛ وفى القرن التاسع عشر ، وفى أوج النشوى التى أحدثتها انتصارات العلم ، نصح اللاهوتى الألمانى Schleieirmacher أتباعه من المسيحيين فى الرد على الذين

=* تترجم كلمة Faith إلى العربية بـ"إيمان" وهو اعتقاد راسخ لايقل فى قوته عن اليقين ولكن لايمكن نقله عن طريق البرهان ، يعتمد أساسا على الثقة وطمأنينة القلب أكثر مما يعتمد على الحجج العقلية ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الفلسفى ، ص٢٩ ، ولكننا سوف نترجمها بـ"اعتقاد" .

يستخفون بالدين بألا يأسسوا الحقيقة المسيحية على الواقع أو الواقع الملاحظ بشكل نقدى ، بل على الخبرة الذاتية؛ ولقد أكملت الثورة الرومانسية سيطرتها بوضوح على الوعى الأوروبى ، حتى الله ، فى وجهة النظر الرومانسية ، يتوقف وجودة على شعور الشخص الذى يختبر الإيمان ويكابده؛ وهذا هو السبب فى أن المسلم لا يجب أن يسمى إيمانه اعتقادا Faith ، وعندما تستعمل كلمة Faith أو belif بمغزى عام ، فإنهما تحملان فى الوقت الحاضر تضمنا بعدم الصدق أو الاحتمال أو الشك والارتياب ، وتنقلان صحة ما فقط ، عندما يتم نسبتهما إلى شخص ما أو مجموعة معينة ، وحتى الأن ، فإنهما تعنيان فقط أن الشخص أو المجموعة تتمسك بقضية معينة بحيث تكون صادقة ؛ ومن الواضح أن هذا هو المقابل الدقيق لكلمة "إيمان" فى التصور الإسلامى ، وهذه الكلمة مشتقة من "أمن" وتعنى أن القضايا التى تشملها هى صادقة فى الواقع ، وأن صدقها يحيط به العقل ، أى يفهمه ويقبله ، وفى طريقة التعبير الإسلامية العربية يمكن أن يكون المرء كذابا أو منافقا ، ولكن الإيمان لا يمكن أن يكون كذبا بمعنى أن موضوعه يكون غير موجود أو يكون بطريقة أخرى غير مايفيده القول؛ وهذا هو السبب فى أن الإيمان واليقين كلمتان مترادفتان ، وقبل اليقين يجوز لمرء أن ينكر الحقيقة، وأن يشك فيها ، ولكن عندما يكون اليقين حاضرا فإن الحقيقة تكون مثبتة ومقنعة مثل الدليل الحسى[1] ؛ وعلى هذا النحو يختلف "الإيمان" فى التصور الإسلامى عن "الاعتقاد" فى التصور المسيحى ، فالإيمان ليس فعلا أو عزما على قبول شئ لا يكون معروفا معرفة تؤكد صدقه ، وليس رهانا ، وإنما هو يقين ، وهو أعلى مراتب المعرفة .

٨ - ٢ -التوحيد من حيث هو مبدأ للمعرفة :

إن الإيمان الله والإقرار بوحدانيته تعالى هو المبدأ الأول للإسلام ، وفحوى هذا المبدأ أن الإله هو الله وأنه لا إله غيره ، وأنه تعالى هو الأحد ، الفرد الصمد ، وأنه مطلق الكمال، ليس كمثله شئ ، وكل ما سواه مغاير له ومخلوق له ، فهو الخلاق ليس له شريك ؛ وهو الحق ومصدر كل حق وخير وجمال ، وإرادته هى التى تحدد غاية وجود الكائنات ، وهى القانون الذى يحكم الكون والمخلوقات ويقنن للسلوك والأخلاق ، والتوجه إليه هو التوجه إلى الخير والعدل والحق وهى أسمى الغايات وأسمى مراتب الوجود ، وطاعة أمره هى بداهة تحقيق العدل والحق والخير وهى واجبة على كل الكائنات وعلى رأسها الإنسان ؛ ويترتب على ذلك فى منهجية الفكر الإسلامى أن الله

---

(1) Ibid , p . 40 .

هو الحق وهو مبدأ كل شئ وهو غاية كل شئ ، فوجود الله تعالى وإرادته وأفعالـه هـى الأسس الأولى التى يقوم عليها بناء كل الكائنات ، وكل المعارف وأنظمتها(١) .

والبحث عن الحقيقة أو المعرفة فى الفكر الإسلامى لابد أن يتخذ نقطة بدايته من الإيمان بوحدانيـة الله ذلـك الإيمـان الـذى لا يجـب النظـر إليـه علـى أنـه مقولـة خلقيـة فحسب، بل لابد أن تنظر إليه أيضا على أنة مقولة معرفيـة(٢) ، فـا لله سـبحانه وتعـالى سمى نفسه فى القرآن الكريم "بالحق" وذلك فى آيات مثل قوله تعـالى ﴿**وردوا إلى الله مولاهم الحق**﴾ (يونس ،٣٠) وقوله تعالى ﴿**فذلكم الله ربكم الحق ، فماذا بعد الحـق إلا الضلال ، فأنى تصرفون**﴾ (يونـس ، ٣٢) ؛ وإذا كـان الله هـو الحـق وهـو خـالق الوجود ومبدعه ، فيلزم عن ذلك أنه سبحانه هو مصـدر الحقيقـة ، وسـر ذلـك واضـح وبسيط وهو أن الله قد خلق كل شئ بالحق ولم يخلق أى شئ عبثا سـبحانه ﴿**ألم تـر أن الله خلق السموات والأرض بالحق**﴾ (إبراهيم ، ٢٠) واللة يقضى بالحق ويهـدى إليـه وهو بذلك أحق أن يتبع ﴿**قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق ، قـل الله يهـدى للحق أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لايهِدّى إلا أن يهدى ، فما لكم كيـف تحكمون**﴾ (يونس ، ٣٥) .

وخير ما يوصف به موقف الإسلام من نظرية المعرفـة هـو أنـه قـائم علـى وحـدة الحقيقة وهذه الوحدة تلزم بشكل طبيعى عن وحدانيـة الله المطلقـة ، لأن الله إذا كـان واحدا بالفعل كما يجـزم الإسـلام ، فـلا يمكـن أن تتعـدد الحقيقـة ؛ والله يعلـم الحقيقـة كاملة ويوحى من علمه الكامل اليقينى بالحقيقة إلى خلقه ، فلا يمكن أن يجئ ما يوحيـه مختلفا عن الحقيقة الواقعية ، لأنه سبحانه هو الموحى وهو خـالق الحقـائق كلهـا الواقعيـة والمطلقة ؛ والحقيقة التى هى موضوع عمل العقل متضمنة فى قوانين الطبيعـة التـى هـى سنن الله فى خلقه ، وهى بأمر الله سنن دائمة ثابتة ، ومن هنا يمكن أن تُكتشف وتُقنن ويتم التعامل الإنسانى معها وتستخدم للوفاء بمسؤولية الإنسان فـى الإصـلاح والإعمـار وخدمة مصالح الإنسان .

ويتألف التوحيد باعتباره مبدأ منهجيا من ثلاثة مبادئ فرعية هى :

١ - رفض كل ما لاينسجم مع الواقع .

٢ - إنكار التناقضات .

٣ - الكشف عن الدليل الجديد أو المضاد .

---

(١) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، إسلامية المعرفة ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٧٨- ٧٩.

(2) Al Faruqi , I . R . , OP . Cit . , P . 42 .

ويستبعد المبدأ الأول الكذب والتضليل من الإسلام ، وذلك بقدر ما يخضع كل شيء فى الدين للفحص والنقد ؛ والانحراف عن الواقع والعجز عن التوافق معه يعد أمرا كافيا لإبطال أى موضوع فى الإسلام سواء كان قانونا أو مبدأ للأخلاق الشخصية أو الاجتماعية ، أو عبارة حول العالم ، وهذا المبدأ يحمى الإسلام من الظن opinion ، أعنى من وضع زعم للمعرفة غير مختبر وغير مؤكد ، ويبين القرآن أن الزعم غير المؤكد هو مثال "للظن" (وهو المعرفة الخادعة المضللة فى معظم الأحيان) ، ويحرمه القرآن فى قوله تعالى "﴿**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم**﴾ (الحجرات ، ١٢) ، والمسلم هو الشخص الذى لايزعم شيئا سوى الصدق ولا يقدم شيئا غير الصدق[١] .

وإذا نظرنا إلى المبدأ الثانى وهو عدم التناقض ، لوجدنا أنه يمثل جوهر المذهب العقلى rationalism ، وبدون هذا المبدأ لا يوجد نجاه من النزعة الشكية ، لأن التناقض المطلق يعنى أنه لا يمكن أن نعرف أبدا صدق أى من المتناقضين ؛ وتفرض وحدة الحقيقة المطلقة فى الإسلام أنه لا يوجد تعارض مطلق بين العقل والوحى ، كما ترفض رفضا قاطعا فكرة أنه لا يوجد فهم أو مبدأ أوحقيقة أو بعد أعلى يمكن أن يزيل التناقض فالإنسان يبحث فى الطبيعة يحاول أن يكتشف السنن والقوانين التى أوجدها الخالق فى الكون ، وكثيرا ما يخطئ فيتوهم أو يظن أنه قد أدرك الحقيقة برمتها مع أنه كان على خطأ ، ومثل هذا الموقف قد يخلق تعارضا فى الذهن بين العقل والوحى ، لكن وحدة الحقيقة ترفض هذا التعارض وترى أنه وهم محض ، وتطالب الباحث بالنظر مرة آخرى فى معطياته وفحصها من جديد ، فقد يكون سبب التعارض الظاهر بين العقل والوحى راجعا إلى سوء فهم الوحى أو إلى خطأ الاستدلال منه ، وربما يرجع إلى خطأ فيما انتهى إليه العلم أو العقل من نتائج ، وفى مثل هذه الحالات التى يندر أن توجد فى تاريخ الفكر والحضارة الإسلامية يحسن بالباحثين أن يعودوا إلى معطياتهم ويفحصوها مرة ثانية ، وبإعادة النظر فيما توصل إليه الفكر الإنسانى فى فهم الوحى أو فيما توصل إليه العقل الإنسانى فى إدراك الحقائق الواقعية ، والسنن الكونية يتم تمحيص الفهم ، وشحذه ورعاية المصالح وتحقيق الغايات المقصودة ، واستنادا إلى وحدة الحقيقة لابد أن يتم تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الوهمى بين مسلمات الوحى والحقائق الواقعية[٢] .

---

(1) I bid , PP . 43 - 44 .

(٢) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، إسلامية المعرفة ، ص ٩٢ .

أما المبدأ الثالث والأخير فهو أن وحدة الحقيقة المطلقة ، أو طبيعة السنن الإلهية فى الخلق ، تفرض أن باب النظر والبحث فى طبيعة الخلق لاسبيل إلى غلقه ، وذلك لأن سنن الله فى خلقه غير محدودة ، ومهما عرفنا منها ومهما تعمقنا فى هذه المعرفة فلا تزال هناك حقائق أخرى تحتاج إلى الكشف عنها ؛ ومن هنا فإن الاستعداد لقبول الجديد من المدركات والبراهين ، والإصرار على متابعة البحث هى خصائص لازمة للعقل المسلم الذى قبل مبدأ وحدة الحقيقة ؛ وعلى هذا النحو ينظر المسلم نظرة صحيحة إلى مجالين من العلم ، علم الله المطلق الحق ، وعلم البشر ، وإن شئت الدقة قل "المعرفة" ، والمحدود المتغير النسبى ، وتبعا لذلك لا يوجد عند الباحث المسلم فى إطار المجال الثانى من المعرفة ثوابت دوجماطيقية تحول بينه وبين الكشف عن كل ما هو جديد أو بين النظر إلى كل ما تم اكتشافه على نحو يبين له أنه يظل مؤقتا حتى تؤكده أو تكذبه أدلة أخرى جديدة ، وذلك انطلاقا من أن الإنسان لا يستطيع التمكن من المعرفة برمتها فى أى وقت ، وهذا على خلاف علم الله الواقع ﴿**وسع ربى كل شئ علما ، أفلا تتذكرون**﴾ (الأنعام ، ٨٠) .

٨ - ٣ مصادر المعرفة فى التصور الإسلامى : الوجود ، الوحى .

انطلاقا من الإيمان بالله والإقرار بوحدانيته ، يتبين لنا أن التصور الإسلامى للمعرفة يضيف إلى مصادر المعرفة مصدرًا غير وارد فيما قدمته نظرية المعرفة فى الفكر الغربى ، ألا وهو "الوحى" ، فبالإضافة إلى مصدر "الوجود" أى الكون بكل ما فية وعلاقة الإنسان بالموجودات فى هذا الكون ، يقدم الله لنا مصدرا ثانيا هو "الوحى" ويتضمن فى الإسلام القرآن الكريم والسنة المطهرة وهى أقوال الرسول محمد ﷺ وأفعاله وتقريراته ، وسوف نعرض فيما يلى لأهم الأفكار المحورية فى هذين المصدرين .

٨ - ٣ - ١ الوجود :

لو أمعنا النظر فى القرآن الكريم من ناحية تناوله للوجود باعتباره مصدراً للمعرفة ، لوجدنا أنه يؤكد على دور الحواس فى اكتساب المعرفة فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى : ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ (النحل ، ٧٨) ، وقوله تعالى : ﴿**وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون**﴾ (المؤمنون :٧٨)ولعلنا نلاحظ أن الآيتين الكريمتين أضافتا إلى السمع والأبصار باعتبارهما من أهم الوسائل للإدراك الحسى وسيلة أخرى لنوع آخر من الإدراك وهى "الأفئدة" ، والقرآن الكريم يعبر "بالفؤاد" ويعبر أحيانا "بالقلب" عن مجموع مدارك الإنسان التى تغطى مفهوم العقل ، وإن كان العقل لم يرد فى القرآن الكريم كاسم أو كشئ معرف بالألف واللام ، وإنما

يرد دائما على صورة فعل ﴿**وهو الذى يحيى ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون**﴾ (المؤمنون : ٨٠) وقوله تعالى : ﴿**كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ (البقرة : ٢٤٢) ؛ و لم ينظر التصور الإسلامى فى المعرفة إلى "القلب" باعتباره عضوا مادياً فحسب كما ينظر الماديون والتجريبيون ، وإنما نظر إليه نظرة أثرى وأغنى وأكثر معقولية من ذلك ، إذ نظر إليه على أنه أداة للتأمل والتفكر والتدبر والاعتبار والنظر ، وهو "لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسمانى الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر تعلق ، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان"[1] ؛ وتبعا لهذا يجب أن لا تحفل كثيرا باختلاف الألفاظ عقل ، قلب ، فؤاد ، لب ، لأنها ألفاظ متباينة لحقيقة واحدة تقريبا هى اللطيفة الربانية ، وليس أدل على ذلك من حديث القرآن عن "عقل القلوب" فى آن واحد ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿**أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور**﴾ (الحج : ٤٦) .

والحق أن القرآن الكريم نبهنا إلى خطورة التقليد فى إفساد التفكير وإدراك الإشياء ، إذ نراه ينعى على تقليد الإنسان لغيره وجموده على ما كان عليه أسلافه من رأى ومعرفة ، لأن التقليد يفضى إلى تعطيل العقل عن البحث والنظر أو يكون حجابا يحجب العقل عن إدراك الحقيقة ، يقول الله تعالى : ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون**﴾ (البقرة : ١٧٠) .

ولقد ألمحنا إلى أن الغزالى قد ثار على التقليد ودعا إلى نبذه ، وكان فى ذلك سابقا لفلاسفة نظرية المعرفة فى العصر الحديث وعلى رأسهم ديكارت ، وغنى عن البيان أن الغزالى يستقى أفكاره أولاً من القرآن الكريم .

و لم يقف القرآن الكريم عند حد الدعوة إلى وجوب الملاحظة الحسية والنظر العقلى ورفض التقليد فحسب ، وإنما جعل الإنسان الذى لا يستفيد بعقله وقلبه وحواسه فى مرتبة البهائم أو دون ذلك ، يقول الله تعالى : ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون**﴾ (الأعراف : ١٧٩) .

---

(١) الجرجانى ، التعريفات ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، مصر ، ١٩٣٨ ، ص ١٥٦.

وعلى هذا النحو يرفع التصور الإسلامى من قيمة العقل والحس كوسائل للمعرفة شريطة أن ندرك بوضوح مجالهما وحدودهما ، وإذا جاز لنا أن ندمج هاتين الوسيلتين فى اسم واحد هو العقل ، لأنهما يدوران فى فلك الإنسان ، فإننا ننتقل خطوة أخرى لنقرر قضية أساسية لدى المسلم وهى تكامل الوحى والعقل ، وهى قضية تنبع من مبدأ التوحيد فى العقيدة الإسلامية ، فالعقل من خلق الله وهبه الله للإنسان ليدرك به الدنيا التى يحيا فيها ويسعى فى مناكبها ليلبى حاجاته ويحمل أمانة مسؤولياته فيها ، فالعقل خلق مقصود للإدراك والسعى وحمل المسؤولية وإذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وحمل المسؤولية ، فإن الوحى المنزل إلى الإنسان من لدن الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان وإتمام إدراكاته بتحديد غايات الحياة ومسؤولية الإنسان فيها وربط إدراكه الجزئى بالمدركات الكلية ، ومن ثم فإن الوحى والعقل ضروريان ومتكاملان لتحقيق الحياة الإنسانية الصحيحة ، وبعبارة أخرى لامجال ولا معنى للقول بتناقض الوحى والعقل أو تعارضهما ، فالعقل والوحى مقصودان متكاملان فى حياة الإنسان وفى سعيه لبلوغ حاجاته وتحقيق غايات وجوده وحمل مسؤولياته فى هذه الحياة ؛ ولكن يتعين علينا أن ندرك منزلة وحدود العقل والوحى ، فالعقل الإنسانى رغم كل مكانته وإمكاناته فى حياة البشر يظل محدودا جزئيا يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لإدراك مسيرته وسبل أدائه ، وجاء الوحى على أيدى المعصومين الصادقين من الأنبياء والرسل ليمد العقل الإنسانى بالمدركات الكلية فى علاقات الكون وموضع الإنسان منها ومهمة وجوده تجاهها وقواعد علاقاته الإنسانية والاجتماعية الأساسية اللازمة لترشيد سعيه وتحقيق غاية وجوده(١) .

ونحن هنا لا نقرر شيئًا جديدًا ، لأن هذا أمر انتبه إليه أسلافنا فى مجالات المعرفة المختلفة ، ولو أخذنا الفلسفة مثالا لأحد هذه المجالات ، لوجدنا أن الفلاسفة المسلمين الأولين حاولوا بيان أن ما يصل إليه العقل فكرا وعلما يتفق فى الأصول مع مايجئ به الوحى قرآنا وسنة ؛ وأجمل هذه المحاولات محاولة ابن طفيل (توفى ٥٨١هـ) فى كتابه "حى بن يقظان" إذ تخيل إنسانا نشأ فى جزيرة لايسكنها بشر سواه ، وليس فيها معه إلا نبات وحيوان ومخلوقات طبيعية مثل الشمس والأرض وغير ذلك ، ولما اكتمل نضجه العقلى استطاع من خلال تأمل المخلوقات من حوله أن يستدل بعقله المحض على وجود الله وعلى حقائق الأشياء وطبائعها ، وأدرك ابن طفيل أن العقل له قدرات محدودة وهنا يمده الوحى بما ينقصه ، إذ رأى مثلا أن الوحى يوجب تفاصيل لا يصل إليها العقل بمفرده مثل العبادات والفرائض من صلاة وزكاة وصيام وحج وغيرها ؛ وإن

---

(١) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، إسلامية المعرفة ، ص ١١٢ - ١١٤ .

شئت مثالاً آخر يوضح توافق الوحى والعقل فى الإسلام فاقرأ كتاب ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥ هـ) "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" .

٨ - ٣ - ٢ الوحى :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا ، وإذا كانت الشكوك والأوهام تحول أحيانا بين العقل والإدراك الصحيح للأمور ، فإن مصدر الوجود يشوبه القصور والنقص ، وتبعا لذلك إذا شاء العقل أن يدرك الحقيقة المطلقة أو يدرك الأشياء على حقيقتها فلابد من مساعدة مصدرٍ آخر منزه عن الخطأ وهو "الوحى" .

ويقدم لنا الوحى معارف لها صور منوعة ، إذ يقدم لنا معرفة تتعلق "بالغيب" أو معرفة ميتافيزيقية ، ويقدم لنا معرفة تتعلق بالقوانين الطبيعية فى الكون ، ومعرفة تتعلق بالسنن الحاكمة للوجود الإنسانى ؛ ونعرض فيما يلى لكل نوع من هذة الأنواع الثلاثة بشئ من الإيجاز .

ينفرد الوحى دون كل وسائل المعرفة التى تندرج تحت مصدر الوجود بتقديم المعرفة الغيبية أو الميتافيزيقية ، ونسوق مثالين لهذه المعرفة يتعلق أولهما بالإخبار عن الأحداث التى تقع فى المستقبل ، ويتعلق ثانيهما بحل لمشكلة فكرية يقف الحس عاجزا إزاء ما يمكن أن تنتهى إليه أو ما يمثل خلالها وهى مشكلة البعث والنشور ؛ المثال الأول تجسده الآيات الأولى من سورة الروم ، وواضح أننا نقدم هذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر ، تقول الآيات : ﴿**الم . غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . فى بضع سنين ، لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم . وعد الله ، لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون . يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون**﴾ (الروم : ١ - ٧) ، وهذه الآيات نزلت فى مناسبة معينة وردت فيها عدة روايات من بينها رواية ابن جرير عن عبد الله بن مسعود قال: كانت فارس ظاهرة على الروم ، وكان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم ، وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس ، لأنهم أهل كتاب وهم أقرب إلى دينهم ، فلما نزلت ﴿**الم. غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، فى بضع سنين**﴾ قالوا : يا أبا بكر إن صاحبك يقول : إن الروم تظهر على فارس فى بضع سنين ، قال: صدق ، قالوا : هل لك أن نقامرك ؟ [أى نراهنك ، وكان ذلك قبل تحريم الرهان باعتباره من الميسر] فبايعوه على أربع قلائص إلى سبع سنين ، فمضت السبع ولم يكن شئ ، ففرح المشركون بذلك ، وشق على المسلمين ، فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال : "مابضع سنين عندكم ؟" قالوا دون العشر ، قال : "اذهب فزايدهم وازدد سنتين فى

الأجل" قال فما مضت السنتان حتى جاءت الركبان بظهور الروم على فارس ، ففرح المؤمنون بذلك ؛ والوحى هنا ينقلنا من الواقع المحسوس أى هزيمة الروم من الفرس إلى غيب يتجاوز نطاق الحس وهو ظهور الروم على الفرس والذى تحقق بعد بضع سنين ، أى أن الوحى ينقلنا من المعرفة الحسية إلى معرفة غيبية تصبح واقعاً محسوسًا فى وقت معين ؛ وهذا يعنى أن الوقوف عند حدود المعرفة الحسية والتقيد بمصدر واحد للمعرفة هو "الوجود" يجعل الإنسان يعرف "ظاهرا" من الحياة الدنيا ويجهل أشياء أخرى تتعلق بما وراء المادة أو ما وراء الحس وهى الأشياء التى يأتى على رأسها أمور الروح والبعث والحساب والجنة والنار ؛ وهذا ينقلنا مباشرة إلى المثال الثانى الذى أردنا أن نقدمه بغيية توضيح المعرفة التى يقدمها لنا الغيب ، والذى يختص بتناول مسألة البعث والنشور .

لقد عنى القرآن الكريم عناية بالغة بتقرير حقيقة البعث والنشور وردها إلى الله سبحانه وتعالى وذلك فى مواضع كثيرة من آياته البينات ، ويمكن أن نتناول قصتيين - على سبيل المثال - لتوضيح هذا الأمر ، جاءت الأولى فى قوله سبحانه وتعالى : **﴿أوكالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها؛ فأماته الله مائة عام، ثم بعثه ، قال : كم لبثت ؟ قال : لبثت يوما أو بعض يوم ، قال : بل لبثت مائة عام، فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ، وانظر إلى حمارك ، ولنجعلك آية للناس ، وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ، فلما تبين له قال : أعلم أن الله على كل شئ قدير﴾** (البقرة : ٢٥٩) . ولو تدبرنا هذه الآيات ، لوجدنا أن الشخص الذى مر على هذه القرية لم يدرك فى بداية الأمر إلا ما جاءت به الحواس وهو مشهد الموت والبلى الذى تمثله القرية الخاوية على عروشها المحطمة على قواعدها ، و لم يستطع أن يتجاوز هذا الواقع المادى المحسوس إلى ما ورائه ، ووقفت به معرفته الحسية عند التساؤل : أنى يحيى هذه الله بعد موتها ؟ أى كيف تدب الحياة فى هذا الموات والخواء ؛ وهنا لم يقدم الله له برهانا عقليا على الاستنباط وإنما قدم له برهانا "حسيا" من نفس معرفته الحسية التى هى كل معرفته عند هذا الحد .

وجاء هذا البرهان على صورة أن الله أماته مائة عام ثم بعثه ، وتفرض علينا التجربة الحسية تصور الآثار المترتبة على فعل مائة عام فى طعام الرجل وشرابه وحماره ؛ أما الطعام والشراب فلم يصيبهما العفن ، ولكن الحمار تعرت عظامه وتفسخت وكانت الآية هى ضم العظام ثم كسوتها باللحم ، وردها إلى الحياة مرة أخرى ، وهنا أدرك الرجل كيف يحيى الله الأشياء بعد موتها ؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن المصير بالنسبة للرجل وطعامه وشرابه من ناحية وحماره من ناحية أخرى يعد دليلا على قدرة الله المطلقة ؛ وهكذا أقر الرجل الذى عاش التجربة الحسية بأن الله قادر على كل شئ ،

وقدرته سبحانه فى ها المجال تتجلى فى القدرة علـى أن يعيـد مـرة أخـرى ماخلقـه أول مرة.

والقصة الثانية التى توضح حقيقة البعث والنشور وتردهـا إلى الله تعـالى تقررهـا الآيات الآتية : **﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين . وضـرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشـأها أول مـرة وهو بكل خلق عليم. الـذى جعـل لكـم مـن الشـجر الأخضـر نـارا فـإذا انتـم منه توقدون . أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهـو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾** (يس : ٧٧ - ٨٢)، وقال المفسرون : إن أبى بن خلف أتى النبى ﷺ بعظم حائل وفتته بين يديه ، وقـال : يامحمد أترى الله يحيى هذا بعد ما قد رمّ ؟ فقال نعم ، يبعث الله هذا ويميتك ثم يحييـك ثم يدخلك فى نار جهنم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات .

وتلفت هذه الآيات انتباه الإنسان إلى واقعه الخاص المتمثل فى نشـأته مـن نقطة من ماء مهين ، تلك النقطة التى تصير بعد ذلك هذا الإنسان المجادل لخالقـه ، ويطلـب منه الدليل على من يعيد الأجسام بعد البلى ، والإنسان فى هـذه الحالـة يقـف بإدراكـه عند مستوى الواقع المحسوس ولايريد أن يتجاوزه إلى ماورائه ، ولذلك تتوقف معرفته لما بعد الموت عند الأجسام البالية ، مما ترتب عليه إغفال نسبة القدرة على إعادة الخلـق إلى من قدَر على الخلق أول مرة ؛ إذ أن منطق الواقع يقول إن من قدر علـى تحويـل النطفـة إلى إنسان يقدر كذلك على أن يحول العظم الرميم إلى مخلوق حـى ثـم يخـاطب القـرآن البشر بمنطقهـم المـادى الحسى فيوجه الأنظـار إلى التحـولات فـى الخلـق مثـل الشـجر الأخضر وهو فى حالة الحياة إلى وقود للنار فـى حالـة المـوت ؛ زد علـى ذلـك أن هـذه الآيات تقدم طريقة للمعرفة تعتمد على المعرفة الحسية ولكنها تتجاوزها إلى مرتبة أخرى وهذه الطريقة هى قياس الغائب على المشاهد ، فالآيات تدعونـا إلى النظـر فـى المشـاهد وقياس الغائب عليه ، ونتيجة ذلك هى إثبات المطلوب ، وهذا يعنى أن الإنسـان عندمـا ينظر ويتأمل فى خلقه من نطفة أول الأمر تـأملا سـليما ، فإنـه يصـل إلى أن الله الـذى خلقه هكذا قادر بلا ريب على أن يحييه من جديد .

وبالإضافة إلى ما يقدمه لنا الوحى من معرفة غيبية ميتافيزيقية ، فإنـه يرشـدنا إلى جوهر حقيقة القوانين الطبيعية أوالسنن الإلهيـة التـى يسـير الكـون علـى أساسـها ، وإلى الغاية منها ، ومن الواضح أنه لايمكن أن يكون هناك إرشاد أو بيان أو تعبير يتعلق بتلك

القوانين أصدق من بيان خالقها ومدبرها[1] . ويقدم لنا الوحى غطاءً آخر من المعرفة يتمثل فى "السنن" الاجتماعية والتاريخية الحاكمة والمرشدة للوجود البشرى ، فالقرآن الكريم يعلمنا سنة إلهية لاتحكم المجتمع الإسلامى فحسب ، بل تحكم كافة المجتمعات ، ومؤداها أن التغيير فى الداخل شرط ضرورى لحدوث التغيير فى الخارج ، أى أننا إذا أردنا أن يغير الله مابنا من حال إلى حال ، فلابد أن نغير ما بأنفسنا أولا ، يقول الله تعالى :﴿**إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ .

ويعلمنا القرآن أيضاً سنة حضارية تمثل حجر الزاوية فى حركة التاريخ وهى الارتباط العلى بين بطر النعمة والظلم والفساد وبين هلاك المجتمعات وتدهور الحضارات، بقول تعالى: ﴿**وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها ، فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا ، وكنا نحن الوارثين . وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا ، وماكنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون**﴾ (القصص : ٥٨-٥٩) ؛ والوعى بالسنن هنا يكشف لنا عن أن الهلاك الذى يصيب المجتمعات ليس نتيجة لظلم خارجى يقع على الإنسان ، وإنما هو محصلة طبيعية لظلم الناس لأنفسهم .

وإذا كان القرآن الكريم يعد مصدراً أساسياً لمعرفة سنن الله فى خلقه سواء كانت طبيعية أو اجتماعية وحضارية ، فإن السنة النبوية الموضحة للقرآن تعد مصدراً مكملاً لهذا المصدر الأساسى ؛ ومن بين السنن الكثيرة التى تكشف عنها السنة المطهرة سنة اقتران القوة والعزة والوعى بالتضحية والجهاد والاستشهاد على حين يرتبط الوهن والضعف والمهانة بالتخلى عن التضحية والجهاد والاستشهاد* ، وأبرز الأحاديث التى توضح هذه السنة قول رسول الله ﷺ : ((يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، قال قائل: أو من قلة نحن يومئذ ، قال رسول الله ﷺ : أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ، لينزعن الله من صدور أعدائكم المهابة منكم، وليلقين الله فى قلوبكم الوهن ، قالوا : وما الوهن يارسول الله ، قال : حب الدنيا ، وكراهية الموت)) رواه أبو داود .

٨ -٤ سمات المعرفة فى التصور الإسلامى :

٨-٤-١- عدم الفصل بين المعرفة والعمل :

إن المعرفة فى الرؤية الإسلامية ليست غاية نبلغها ونقف عندها فحسب ، بل

---

(١) المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، إسلامية المعرفة ، ص٩٠-٩١ .

* انظر د. سيف الدين عبد الفتاح ، عقلية الوهن ، دراسة لأزمة الخليج ، الطبعة الأولى ، دار القارئ العربى ، القاهرة ١٩٩١ ، ص٤٧-٥٣ .

هى مرحلة لابد أن تلحقها مرحلة أخرى تتمثل فى السلوك أو العمل ، أو بعبارة أخرى إن الرؤية الإسلامية تقتضى التتابع فى حلقتين : الأولى هى الحلقة الإدراكية المعرفية ، والثانية هى السلوكية العملية ، فلا يعقل أن يدرك الإنسان الحق من الوجهة النظرية ويقف عند هذا الحد ، بل لابد أن يتجاوز ذلك إلى فعل يهتدى بهذا الحق ، وبالتالى لاخير فى معرفة إلا إذا كان يتبعها عمل ، فالإيمان ، مثلا ، هو "ما وقر فى القلب وصدقه العمل" ، وكان الرسول ﷺ يوصى أصحابه بالتزام الحق والعمل به متى عرفوه " عرفت فالزم" .

وليس من قبيل الصدفة أن يضع التصور الإسلامى للمعرفة كلمة الباطل فى مقابل كلمة حق ، وذلك لأن الحق فى نظره لايعنى مجرد " الصحة " أو " السلامة" فى التفكير المنطقى النظرى بل يشير فى معناه إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الخير ؛ كما أن كلمة الباطل لاتعنى الفساد فى التفكير بل تشير فى معناها إلى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هى دائرة الشر[1] .

٨-٤-٢ تكامل المعرفة :

التصور الإسلامى للمعرفة متكامل لايعرف التنافر ولاتجد القطيعة المعرفية سبيلا إليه، فكل عنصر من عناصره يكمل الآخر ويسانده ، فهناك تكامل بين الوجود والوحى، وتكامل بين النظر والعمل ، وتكامل بين المعرفة العلمية والمعرفة الميتافيزيقية ؛ وكل ذلك تابع من تجليات مبدأ التوحيد فى وحدة الحقيقة .

ولو نظرنا إلى العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الميتافيزيقية الدينية ، لوجدنا أن تقدم المعرفة العلمية فى الغرب جاء على حساب وأنقاض المعرفة الدينية ، فرأى كونت A.Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) أن الفكر البشرى أو العقل الإنسانى قد مر بثلاث مراحل هى : المرحلة اللاهوتية ، وهى التى يحاول فيها الفكر البشرى تعليل الظواهر وتفسيرها بكائنات غيبية ، أى الآلهة أو الشياطين ؛ والمرحلة الميتافيزيقية ، وفيها لايفسر الفكر البشرى الظواهر بردها إلى الكائنات المشخصة غير المرئية بل بردها إلى كائنات مجردة ملازمة ، للأشياء ومباطنة لها ؛ والمرحلة الوضعية ، وفيها يتخلى العقل عما هو موجود فى المرحلتين السابقتين ويفسر الظواهر بالقوانين والعلاقات المطردة بين الظواهر، وهذه المرحلة الأخيرة هى وحدها مرحلة المعرفة العلمية ، وعلى هذا النحو حصر كونت مفهوم المعرفة فى إطار ضيق هو المعرفة العلمية .

---

(١) د. يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص١٩٥-١٩٦ .

وجاءت فى عصرنا حركة الوضعية المنطقية لتقيم جسور الصلة مع كونت فى الجانب الوضعى وتضيف إليه جانب التحليل المنطقى ، وترتكز أفكارها المحورية على مبدأ التحقق فى المعنى ، والذى مؤداه أن معنى العبارة هو منهج التحقق منها ، أو قابليتها للتحقق سواء كانت قابلية التحقق العملى Practial Verifiability أو قابلية التحقق من حيث المبدأ Verifiability in Principle ، وتبعا لهذا المبدأ استبعد الوضعيون المناطقة قضايا الميتا فيزيقا والمعرفة الدينية والأخلاق على أساس أنها لاتعبر عن فرض يقبل التحقق الآن أو فى المستقبل؛ وانتهت الوضعية المنطقية إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها كونت وهى قصر المعرفة على المعرفة العلمية .

ولم يأت الهجوم على المعرفة الدينية فى الفكر الغربى من أنصار المعرفة العلمية فحسب، بل جاء من اتجاهات أخرى تهتم بوجود الإنسان مثل نيتشة والوجودية ، إذ قال؟: لقد مات الله ! وجاء سارتر وردد نفس العبارة فى كتاباته مثل مسرحية "الشيطان والرحمة".

وعلى خلاف هذا الفصام النكد بين المعرفة العلمية وماعداها ، نجد تكامل المعرفة العلمية مع أنماط المعرفة الأخرى فى التصور الإسلامى ، ونجد تكامل المعرفة العلمية مع المعرفة الدينية على وجه الخصوص كما تجلى فى توافق العقل والوحى فى الإسلام ؛ وتبعا لهذا التكامل لاتزيد المعرفة العلمية عن أن تكون نمطا من أنماط المعرفة وإن شئت قل فصلا من كتاب المعرفة ؛ ولو نظر الإنسان إليها على أنها تمثل المعرفة برمتها أو حتى على أنها أفضل أنماط المعرفة وخيرها ، فإنه بذلك يجانب الصواب ويخالف التصور الإسلامى فى آن واحد .

٨-٤-٣ الإنسان هو خليفة الله فى الأرض :

من بين العناصر الهامة التى تشكل التصور الإسلامى للمعرفة تحديد مركز الإنسان من العالم ، إذ توضح لنا آيات القرآن الكريم كيف حمل الإنسان الأمانة الإلهية مما جعله خليفة لله فى أرضه ، يقول الله تعالى :﴿**وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم مالا تعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لاعلم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يآدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ماتبدون وماكنتم تكتمون**﴾ (البقرة : ٣٠-٣٣) ، ولكن هذا جانب واحد من الصورة ، تقدم الآيات

الكريمة الجانب الآخر فى مواضع عديدة ، يقول الله تعالى : ﴿**لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لايعلمون**﴾ ، كما نرى الآيات تلفت نظر الإنسان إلى أصله حتى لايأخذه الغرور ويظن أنه يمارس السيادة فى الكون ، يقول الله تعالى :﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾ (المؤمنون: ١٢)؛ووقوف الإنسان على حقيقة أصله وأمره يجعله يدرك أنه مستخلف عن الله ، وأن مضمون الخلافة هو إعمار الكون والإصلاح فيه وعبادة الله سبحانه وتعالى .

ولو شئنا أن نعقد مقارنة بين التصور الغربى والتصور الإسلامى فى المعرفة بحيث نخلص منها إلى نتائج محددة ، لكان فى وسعنا أن نقول ، تبعا لما أسلفناه ، إن التصور الغربى يعتبر الوجود مصدرا وحيدا للمعرفة على حين يقول التصور الإسلامى بمصدرين هما الوحى والوجود : وعلى حين يرى التصور الغربى أن غاية المعرفة هى قهر الطبيعة والسيطرة عليها انطلاقا من مقولة بيكون "المعرفة قوة" نجد أن غاية المعرفة فى التصور الإسلامى هى التقرب إلى الله وعبادته والإفادة من الطبيعة بالقدر الملائم ؛ وعلىَ حين يرى التصور الغربى أن المعرفة محدودة طالما أن الطبيعة محدودة وهى المصدر الوحيد للمعرفة ، نجد أن المعرفة فيالتصور الإسلامى لاحدود لها ، إذ أن آيات الله فى خلقه تظل تتجلى وفقا لمشيئته سبحانه ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾ (فصلت :٥٣)؛ وبينما يذهب التصور الغربى إلى أن المعرفة العلمية هى النموذج الوحيد للمعرفة ، ينظر التصور الإسلامى إلى هذه المعرفة على أنها خط واحد من المعرفة ، ومن ثم فلا هى خيرها ولاهى كلها ؛ وعلى حين يرى التصور الغربى أن المعرفة شيء والعمل شيء آخر ، نجد أن التصور الإسلامى لايفصل بين المعرفة والعمل ؛ ويلزم عن هذا تنافر عناصر المعرفة فى التصور الأول واكتمالها ، وانسجامها فى التصور الثانى ، والنظرة الشاملة إلى المعرفة فى التصور الغربى تجعل من الإنسان سيدا للكون حيث يشغل مركزه ، وفكرة مركزية الإنسان هذه تعبر بالفعل عن مأزق التمركز حول الذات الذى يعانى منه التصور الغربى ولايمكن الخروج منه إلا بالرجوع إلى الفكرة الصحيحة عن الإنسان وهى فكرة الاستخلاف فى التصور الإسلامى .

مفهوم الفكر

د.على جمعة

الفكر فى لغة العرب إعمال الخاطر فى الشئ[1] ، يقال عندهم أيضاً : لا فكر لى فى هذا : إذا لم تحتج إليه و لم تبال به[2] ، يقول الراغب الأصبهانى (٥٠٢هـ) فى كتابه المفردات فى غريب القرآن مادة فكر : "الفكرة قوة مُطْرِقة للعلم إلى المعلوم ، والتفكير جولان تلك القوة بحسب النظر العقلى وذلك للإنسان دون الحيوان ، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة فى القلب ، ولهذا روى :

"تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله" إذ كان الله منزها أن يوصف بصورة قال تعالى ﴿**أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ...**﴾[3] ، ﴿**أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة**﴾[4] ، ﴿**وإن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾[5] ، ﴿**يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة**﴾[6] ورجل فكير كثير الفكرة ، قال بعض الأدباء الفكر مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر فى المعانى وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها" .

وسار استعمال المسلمين عبر العصور لكلمة الفكر والتفكير بما لا يخرج عن ذلك فقال الشريف الجرجانى (٨١٦هـ) فى تعريفاته : الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول (أ ، هـ) وهو المعنى الذى نراه عند الكاتبين المسلمين ، وهو مرادف للنظر والتدبر والتأمل ومثاله مقولة السهيلى (٥٨١هـ) فى مقدمة الروض الأنف بعد أن ذكر مصادره فيه ".... سوى ما أنتجه صدرى ونفحه فكرى ونتجه نظرى" وسمى كتاب "نتائج الفكر فى علل النحو" وابن حجر العسقلانى (٨٥١) سمى كتابه فى علم الحديث "نخبة الفكر" جمع فكرة ويقول الشيخ الباجورى (١٢٧٧هـ-١٨٥٧م) فى حاشيته على جوهرة التوحيد :

الفكر أى حركة النفس فى المعقولات ، وأمانى المحسوسات فتخيل ... ثم يقول وأما عرفا فهو ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم بمجهول كترتيب الصغرى مع

---

(١) لسان العرب - ابن منظور - مادة فكر .

(٢) أساس البلاغة - الزمخشرى - مادة ف . ك . ر .

(٣) آية ٨ سورة الروم والراغب وقف عند كلمة السموات فأكملنا الآية ليتم المعنى .

(٤) آية ١٨٤ سورة الأعراف .

(٥) آية ٣ سورة الرعد .

(٦) بعض آية ٢١٩ سورة البقرة ، ٢٢٠ .

الكبرى فى قولك العالم متغير وكل متغير حادث فإنه موصل للعلم بحدوث العالم المجهول قبل ذلك الترتيب ... إلخ[1] .

وهنا نرى أن هذا المعنى هو المقصود بالفكر لغة وعرفاً عند الكاتبين المسلمين عبر العصور .

وهو معنى لا يخرج من دائرة المقصود القرآنى ، وهو الذى نراه أيضاً فى المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة الصادر سنة ١٩٦٠ م حيث عرف الفكر بأنه إعمال العقل فى العلوم للوصول إلى معرفة مجهول[2] ، وذلك لأن مصادر واضعيه إنما هى مصادر الثقافة الإسلامية الموروثة .

فى حين أن المعجم الفلسفى الصادر من نفس المجمع سنة ١٩٨٣م يعرف الفكر (ويضع أمامه المقابل الإنجليزى Thought والفرنسى Pensée بأنه

أ- بوجه عام جملة النشاط الذهنى من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة وهذا هو المعنى الذى قصده ديكارت بقوله "أنا أفكر إذن أنا موجود" .

ب- بوجه خاص :

١- ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية .

٢- أيسمى صور العمل الذهنى بما فيه من تحليل وتركيب وتنسيق أ . هـ .

وهذا لأن مصادر واضعيه كانت هى الثقافة الأوروبية الوافدة ، ونرى مثل هذا فى معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب[3] مادة الفكر الحر Free Though هو النزعة فى التفكير التى تبتعد عن المفهوم الدينى لتفسير العالم ووضع قواعد الأخلاق فى الحياة ، مع الالتزام أصلا برد القواعد الأخلاقية إلى ما يمليه العقل والتجارب" .

معنى المقابل الإنجليزى :

فإذا ألقينا نظرة من خلال دائرة المعارف البريطانية على معنى Thought وهى الكلمة التى ترجمت إلى العربية بكلمة فكر أو كلمة Thinking التى ترجمت تفكير فإنه يمكن أن نقول :

إن كلمة تفكير Thinking فى اللغة العادية تغطى فاعليات سيكولوجية عديدة

---

(١) حاشية الباجورى على الجوهرة - ط عيسى الحلبى ص٢٣ ، ٢٤ .

(٢) المعجم الوسيط - ط ثانية - جـ٢ ص ٦٩٨ .

(٣) مجدى وهبة وكامل المهندس معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب - ط . مكتبة لبنان - بيروت .

متميزة . إنها تكون أحيانا مرادفة لـ"الميل إلى الاعتقـاد" وخصوصـاً بدرجـة أقـل مـن الإيمـان الكامل مثل "أظن أنها I Think سوف تمطر ، ولكنى لست على يقين مـن ذلـك" . وتشـير فى أحيان أخرى إلى اليقظة أو الانتباه مثل لقد فعلته دون تفكير . وبالمعنى الذى يركـز عليـه علماء النفس ، فإن التفكير هو جهد فكرى موجه إلى اكتشاف إجابة على سـؤال أو وسـيلة لبلوغ هدف عملى مرغوب . تهتم سيكولوجيا عمليات التفكـير بالفاعليـات المماثلـة والتـى تنسب عادة إلى المخترع وعالم الرياضيات ولاعب الشطرنج غير أن علمـاء النفـس لم يصلـوا إلى اتفاق على تعريف أو وصف للتفكـير . فهـو بالنسبة لبعضهـم مسـألة تعديـل لتركيبـات معرفية أعنى عمليات تمثل خاصة بالإدراك الحسـى للعـالم أو لأجزاء منـه . وينظر بعضهـم الآخر إلى التفكير بوصفه سوكا لحل مشكلة باطنية[1] .

ولعل التصور المقنع المؤقت للتفكير هو الذى يطبق كلمة التفكير على أية سلسلة مـن الاستجابات الرمزية الخفية (أعنى الحوادث داخل الكائن البشرى التى تصلح لتمثيل الحوادث الغائبة) . وإذا كانت هذه السلسلة موجهة إلى حل مشكلة علمية وللوفاء بمعايير للاسـتدلال العقلى ، فيمكن أن تسمى بالتفكير الموجه . والاستدلال العقلى Reasoning والـذى يمكـن أن تظهر صورة أولية منه فى الثدييات المشابهة للبشر هو عملية ضم النتائج المتعلقة بتجـارب للتعلم بغية تقديم نموذج جديد للسلوك والتفكير الموجه يتعارض مع سلاسل رمزية أخرى لها وظائف مختلفة ، مثل التذكر البسـيط لسلسـة مـن الأحـداث الماضيـة (وهـو التفكـير المتعلـق بالذاكرة)[2] .

لقد كانت كلمة "تفكير" تسـتعمل عـادة فـى القـرن السـابع عشـر لتشـمل الظواهـر الذهنية بصفة عامة فـى ذلـك الشـعور . والتفكـير يمكـن أن يـأخذ صـور الاعتقـاد والتخيـل والتأمل والتقدير ، والتروى والافتراض[3] .

أما جميل صليبا فى المعجم الفلسفى فإنه يلخص ما تقدم فيقول[4] :

---

(1)The neue Encyclopeadia Britannica , Ency clopedia Britannica Inc , Helen heming way Benton publisher 1973 chicoga 19 B3 Art "Thgought and Thought processes" P, 641.

(2) Ibid . p.641 .

(3) . Lacey , A.R., ADiclinay of philosoply . Secand edition, Rou tiedge & Keg an Paul london, 1986 Art, 'Thinhing" p. 240

(٤) جـ٢ ص١٥٤- ١٥٦ .

الفكر

فى الفرنسية	Pensée
فى الإنجليزية	Thgought
فى اللاتينية	Cogitatio

الفكر إعمال العقل فى الأشياء للوصول إلى معرفتها . ويطلق بالمعنى العام علـى كـل ظـاهرة مـن ظواهـر الحيـاة العقلية . وهـو مـرادف للنظـر العقلـى (Réflexion) والتـأمل (Méditation) ومقابل للحدس (Inflexion) .

وللفكر عند الفلاسفة ثلاثة معادن .

الأول : حركة النفس فى المعقولات سواء كانت بطلب ، أو بغير طلب ، أو كـانت من المطالب إلى المبادئ ، أو من المبادئ إلى المطالب ، وهذا المعنى الذى يتضمن معنى الحركة يخرج الحدس ، لأن الحدس إنما هو انتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة لا تدريجاً ، أما الفكـر فهو حركة وانتقال ، والأولى أن يشترط فى معنـى الفكـر القصـد ، لأن حركـة النفـس فـى المعقولات ، بلا اختيار ، كما فى المنام ، لا تسمى فكراً .

الثانى : حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلوب المتصـور إلى مبادئـه الموصلـة إليه إلى أن تجدها وترتبها فترجع منها إلى المطلوب . فـالفكر بهـذا المعنـى يشـمل حركتـين : الأولى من المطالب إلى المبادئ ، والثانية من المبادئ إلى المطالب . وهـذا أيضـاً يخـرج الحـدس كما بينا من المبادئ إلى المطالب دفعة .

والثالث : هو الحركة الأولى من هــاتين الحركتـين ، أعنـى الحركـة مـن المطـالب إلى المبادئ من غير أن توجد الحركة الثانية معها ، وهذا هو الفكـر الـذى يقـابل الحـدس تقـابلا يشبه الصعود والهبوط ، لأن الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعـة يقابلـه عكسـه الـذى هـو الانتقال من المطالب إلى المبادئ وإن كان تدريجا .

قال ابن سينا : "وأعنى بالفكر ها هنا ما يكـون عنـد إجمـاع الإنسـان أن ينتقـل عـن أمور حاضرة فى ذهنه متصورة بها تصديقًا علميًا أو ظنيـاً أو وضعـاً وتسـليمًا إلى أمـور غـير حاضرة فيه ، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب" (الإشارات والتنبيهات ص٢) .

وجميع هذه المعانى تخرج الانفعالات ، والعواطف ، والغرائز ، والإرادات من مفهـوم الفكر إلا أن بعض الفلاسفة يوسعون معنى الفكر ويطلقونه على جميع ظواهر النفس . مثـال ذلك قول (ديكارت) فى كتاب التأملات : "ما هو الفكر إنه الشئ الذى يشـك ، ويفهـم ، ويدرك ، ويثبت ، ويريد ، ويتخيل ، ويحس وفى هذا القول دليل على أن معنى الفكـر عنـد

(ديكارت) يشمل الإحساس والإدراك والتخيل والشك والإثبات والإرادة . وقد يطلق اليوم استعمال لفظ الفكر بهذا المعنى العام ، حتى إن (ديكارت) نفسه لم يطلق لفظ الفكر على الحالات الانفعالية والإرادية إلا من جهة ما هى حالات تدركها النفس بإعمال الفكر فيها . فلا غرو إذا اقتصر الفلاسفة المتأخرون على إطلاق لفظ الفكر على الأفعال العقلية دون غيرها . إن الفكر عند (كانت) هو القوة الانتقادية ، والفكر المتعالى عنده هو الفعل الذى يربط الظواهر بقوتى الفهم والحدس . والفكر عند (مين دوبيران) هو القوة الداركة التى ترد الكثرة إلى الوحدة .

فائدة : بين الفكر واللغة علاقة وثيقة لأن الفكر يبحث فى اللغة عن صورة تعبر عنه، واللغة تبحث فى الفكر عن فعل عقلى معادل لها . ومن العبث فصل الأفكار عن الألفاظ المعبرة عنها فصلا تاماً ، لأن الفكر والتعبير يسيران جنباً إلى جنب .

وجملة القول إن الفكر يطلق على الفعل الذى تقوم به النفس عند حركتها فى المعقولات ، أو يطلق على المعقولات نفسها ، فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية ، وهى النظر والتأمل ، وإذا أطلق على المعقولات دل على الموضوع الذى تفكر فيه النفس . وهو مرادف للفكرة ، ومنه قولهم : الفكر الدينى ، والفكر السياسى ، والفكرى هو المنسوب إلى الفكر ، وتقول : الحياة الفكرية ، والعمل الفكرى .

اللفظ فى حياتنا الثقافية :

من جراء الاتصال بين الشرق والغرب ، ومن أثر الترجمة حصل فى الحياة الثقافية ذلك التغيير فى مدلول اللفظ بمثل هذا الاتساع من جانب والتخصيص من جانب آخر كما هو فى كلام صليبا ، ولرصد ذلك نرى مقالا لأديب إسحق أسماه (حركة الأفكار) قال فيه.

أرى خلال الرماد وميض نار ويوشك أن يكون لها ضرام بل هى شعلة إصلاح كانت فى كمون الدهر فى عالم الضياء فساقتها يد الحكمة بمعدات الحركة إلى عالم الظهور وسرت فى أوربا من جانب الغرب الأقصى وكمنت فى ما وراء المانش أياما وأعواما متنقلة من صورة إلى صورة ومن كيفية إلى كيفية حتى أعدت لها طريق البروز فظهر ضرامها بعد الخفاء وانبعثت منها جراثيم الضياء فغيرت هيئة الأرض وحالة الناس وظهر ذلك الجانب من الأرجاس : تلك ثورة الفرنسيين برزت إلى عالم الفعل عام ١٧٩٨ .

وما أمضى فى الكلام على تلك آثار الحركات الفكرية التى سرت من أوربا من جانب غربها الأقصى ، إلا لأننا نحسب أن الحركة التى ظهرت أخيراً فى الأستانة حلقة فى سلسلتها ، وهى الحركة التى ظهر أثرها الأول فى عزل محمود نديم باشا إثر فتنة البلغار وخلع السلطان عبد العزيز وتنصيب السلطان مراد .

وقد كثر عدد الداعين إليها فى الأستانة واجتهدت الدولة فى خفض منارها . وقد جاءنا من التلغراف واردا من الأستانة بتاريخ ٢١ مايو ٧٨ أن جماعة من العامة قد هجموا على سراى جراغان مقر حضرة السلطان السابق ... ثم ما لبثنا أن جاءنا بالتلغراف ما أفسد الظن وأعاد الإيجاس من أن على سعاوى أفندى أحد زعماء تركية الجديدة كان فى مقدمة الهاجمين على السراى وأن رجال الحرس قد قتلوه فأيقنا أن هذه الفتنة هى من آثار تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية التى ستغير لامحال عاجلا أو آجلا هيئة الكرة الأرضية ونظام الجمعية الإنسانية[1] .

وفى مجلة الأستاذ لعبد الله النديم السنة الأولى الجزء ١٨ ص ٤١٨ فى ١٨٩٢/١٢/٢٠م الموافق ١٣٠٠/٦/١هـ أى مشارف القرن الرابع عشر الهجرى يقول النديم :-

"(أيرى أحدهم (أى تاركو الصلاة) أنه حر الفكر أى لا يعترف بصحة دين كما يزعم كثير من دهاة أوروبا الذين اتخذوا مشدقتهم بهذه الأضاليل مصائد لضعفاء اليقين من أهل الشرق . فإن كان فيهم من يرى هذا فليقلد من أضله فى فعله المدنى فإنه لا يتأخر يوم الأحد عن الكنيسة .

وفى سنة ١٩٢٩ يكتب محمود المنجورى مقالا أصله محاضرة ألقاها بجمعية الشبان المسيحية بعنوان" حرية الفكر وأثرها فى تطور المدنية" ينشره فى جريدة السياسة عدد ١٦٤-٢٧ ابريل ١٩٢٩ ص ٢٧ يقول فيه :

وظهرت أفكار أخلاقية ترجع أصولها إلى لوثر فى احترامه للواقع وهذه النظرية تقول: إن غرض الإنسان هو إظهار كل ما فيه من قوى وملكات واستثمار الحياة العملية ، وعلى هذه النظرية قامت الفلسفة الأخلاقية الحديثة ، وانفصلت الأخلاق عن الدين . واتجه التفكير إلى الحياة العملية ....

– إن المدنية تراث إنسانى من العار أن نتلقاه عن أوروبا أو الصين .

– نحن نخضع فى تفكيرنا للجمود ، فلأمر ما نحب القديم . وأدبنا أيها السادة أو أدب لغتنا ضائع مشوش لا يمثل حياتنا ولا يصورها وإنما هو يصور قوما جاءوا إلينا وقهروا

---

(١) أديب إسحاق ، جريدة مصر ، ١٨/١٨٧٧، نقلا عن الدرر (وهى منتخبات من مقالاته وخطبه جمعها جرجس ميخائيل نحاس ، وطبعت بمطبعة المحروسة الأسكندرية ، ١٨٨٦ ، ص٥٥ .

بلادنا فى عصر من العصور يصور العرب . ومازلنا نرى فى أدب كبار كتابنا صورة لحياة عرب الجزيرة فمن منكم من هو عربى نجدى أو عربى قحطانى ؟

– ونحن نقاسى كذلك من اختلاف مناهج التعليم ومن الأسف أن دستورنا ينص على وجود المعاهد الدينية – مع أن اختلاف مناهج التعليم يسبب الفوضى الفكرية .

– ونحن نقاسى أيضاً من التشريع ، والتشريع أيها السادة لايزال يستمد أصوله من مصادر بعيدة كل البعد عن مصادر الحياة الاجتماعية الجديدة .

إذن ماهى طرق الإصلاح

فى رأيى ، وقد مررنا بشىء من المدنيات ، أن هدم القيم الاجتماعية والأخلاقية التى تربطنا بالماضى هو أسهل طريق للإصلاح .

وفى رأيى أن أدبنا يجب أن يكون أدبنا نحن ، لا أدب الجيران ولا أدب أجدادنا ، فيصور لنا حياة كاملة متصلة بتفكيرنا وعواطفنا وميولنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

وفى رأيى ألا تتقيد الفنون بشىء مطلقا .

وفى رأيى أن يقام بناء جديد لحياتنا الاقتصادية .

وفى رأيى أن يهدم نظام الأسرة كله .

وفى رأيى أن نعمل على التحول الزراعى إلى تحول صناعى يضمن لنا ثروة محترمة .

وفى رأيى توحيد جهات القضاء وأن يكون تشريعنا مستمدا من روح العصر وحسبما يقتضيه وجه التطور .

أطلب إليكم الحلم أيها السادة . لأنى سأقول لكم إن تفكيرنا قد تكيف طبقا لما عندنا من أديان وتشريع وآداب . وكل هذه أصبحت موضع النظر . أنا لا أطلب تغيير الديانات ولكنى أطلب العمل على إبعاد ما طرأ على روحها من تقاليد وبدع . فماذا يريد الدين منا إلا أن نكون من ذوى نفوس طيبة غير شريرة ؟

وفى سنة ١٩٣٧ فى جريدة السياسة أيضاً ص٢٢ العدد ١١ فى ١٩٣٧/٣/٢٧! عرض ونقد لكتاب إحياء النحو للأستاذ محمد مصطفى الذى أصبح عميدا لدار العلوم فيما بعد وقد أحدث ضجة حينئذ .

(لقد أصبح مألوفا أن نسمع كل يوم بفتح علمى جديد - على أن شيئا واحدا له خطره ذلك هو حرية الفكر . ولقد كان لهذا أثره فى النهضة العلمية . فأما من لون من التجديد جرىء وطريف .

وفى مقال "الحرية الفكرية أساس جميع النهضات" يقول سعد المالكى فى السياسة الأسبوعية :

يظهر أن الله سبحانه وتعالى أراد خيرا باللغة العربية وشاء أن يبعثها ويحيى مجدها الغابر "فألهم حضرة صاحب العزة الدكتور هيكل بك إثارة موضوع الشعر والنثر على صفحات السياسة الأسبوعية الغراء مما حمل كثيرين من حملة الأقلام فى مصر خاصة

والأقطار الشرقية التى تترسم آثار النهضة المصرية وتتبع خطواتها عامة إلى الكتابة حول هذا الموضوع الخطير الذى آثار عجاجه هيكل بك ومعالجته من نواحيه المتعددة .

وفى الحق أن مقال الدكتور هيكل كان أشبه شىء بقنبلة شديدة أحدثت فرقعتها دويا هائلا فى الشرق بأسره ونبهت كثيرين إلى ضرورة العناية بأمر اللغة العربية وترقيتها بحيث تتمكن من السير مع النهضة الحالية ومماشاتها فى كافة فروعها . وقد أدلى كثير من علماء الآدب بآرائهم حول هذا الموضوع وهى آراء محترمة جديرة بالعناية غير أن آراء حضرات الأدباء الأفاضل الذين تصدوا لمعالجة هذا الموضوع قد اختلفت باختلاف ميول أصحابها فى الوسائل التى ترقى بها اللغة أو الأدب العربى عامة .

ولكن هناك ناحية أخرى جديرة بالبحث والعناية بها ولكن للآسف إن واحدا من حضرات الكتاب الذين خاضوا عباب هذا الموضوع لم يفكر فى الكتابة عنها وبحثها مع أنها فى نظرى ناحية جديرة بالبحث والتدبر . تلك الناحية التى أقصدها إنما هى الحرية الفكرية . ففى الحق إن للحرية الفكرية شأنا كبيرا وأثرا لا ينكر فى كل نهضة أدبية . ولا يمكن لأية نهضة أدبية كانت أو غير أدبية أن تقوم لها قائمة أو تكون نهضة حقا جديرة بهذا النعت إذا لم تكن مدعمة على الحرية الفكرية وكانت هذه الحرية رائدها قبل أى شىء آخر .

فهل النهضة الأدبية الحديثة تتمتع بكامل الحرية الفكرية أو بنصيب كبير منها ؟

آسف جدا أن أصرح أن نهضتنا الحديثة لا تتمتع بجانب كبير من حرية الفكر الذى هو فى الواقع أس النهضات وحجر الزاوية فيها .

وقد كان جديرا بحضرات الكتاب أن يوجهوا نظرهم إلى هذه الناحية ويعالجوها بما هى جديرة به من عناية وبحث .

الحرية فى الكتابة غير مطلقة فى مصر على الرغم من الضمانات الدستورية التى أحاطها بها الدستور ولازلنا نذكر تلك الضجة الهائلة التى قامت حول الشيخ المحترم على عبد الرازق بك يوم أصدر مؤلفه الذى عالج فيه موضوعا خطيرا بحكمة وعلم صحيح . وكذلك لم ننس بعد القيامة التى قامت من جماعة الرجعيين على حضرة الدكتور طه حسين يوم صدر كتاب الشعر الجاهلى وكيف أن شاعراً كبيراً فى بعض الأقطار الشرقية عاب على مصر هذه الظاهرة وعدها استبدادا فى حرية الفكر . فهذه الحركات تدل على أن الحرية الفكرية غير مطلقة من القيود وإنها غير مسموح بها إلا بمقدار . وليس هذا الذى نشاهده فى مصر مقتصرا عليها وحدها بل إن الشاعر الفيلسوف جميل صدقى الزهاوى قد ردد فى مقاله الأخير صدى هذا الضغط على الحرية الفكرية فى العراق وكيف أنه قد ألف كتابا وأنه يخشى نشره ولكنه ترك نشره إلى ما بعد وفاته ... ؟

أفرأيت إذن إلى أى حد وصل الاستبداد بحرية الفكر فى الشرق ..؟

وهذا الضغط الواقع على الحرية الفكرية يشعر به كل من ارتشف من مناهل الأدب الغربى الصحيح وتغذى بالثقافة الأوروبية الحديثة . ويزداد إحساسه وشعوره بهذا الضغط وقت تفكيره إذ يرى نفسه كأنه لا يفكر إلا فى دائرة محدودة يتعذر عليه تخطيها . وهو يشعر به وقت يميل إلى الكتابة فيرى نفسه كأنه محظور عليه الكتابة إلا فى حدود لا يمكنه تعديها إلى ما سواها . وقد كان من أثر هذا الضغط أن ضعف همة الكتاب واعتقد كثير منهم أن التأليف على الطريقة الأوروبية الحديثة قد ينشأ عنه ضرر للمؤلف فى شخصه أو منصبه أو غير ذلك من الأضرار التى تلحق بالكاتب مباشرة . ولذلك كسدت سوق التأليف من جانب التفكير العالى الحر من كل قيد واقتصر الأمر على تأليف روايات أو كتب تافهة أو غيرها تخلو من تفكير عال بعيد المدى . وهذه الحالة لا تساعد على تغذية النهضة الحديثة وتدعيمها على أساس من العلم الصحيح المبنى على التفكير المطلق .

ولا جرم أن هذه الحالة لا يرضى بها كل غيور على النهضة الحديثة ويود من صميم الفؤاد لو يستطيع مداواتها وإيجاد الدواء الناجع لها .

وقد ظهرت هذه الغيره على النهضة فى المقالات التى نشرت فى السياسة الأسبوعية حول الشعر العربى والنثر العربى . ونحن نستبشر خيرًا جزيلاً من هذه الحركة التى أثارها حضرة العالم العامل الدكتور هيكل بك على صفحات السياسة ونتمنى لو تظفر النهضة من هذه الحركة المباركة بضالتها المنشودة وأمنيتها الغالية ألا وهى الحرية الفكرية .

ولعل خير من ردد الشكوى من تقييد حرية الرأى فى مصر هو المرحوم قاسم أمين . فقد تجلت فى كلام هذه الرجل الغيرة الحقيقية على الشرق والنهضة الشرقية والمصرية بنوع خاص ، ونحن ننقل إلى القارىء بضعة أسطر لهذا النابغة المصرى ومنها تستطيع أن تدرك حاجة النهضة إلى الحرية الفكرية : الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأى ونشر كل مذهب وترويج كل فكر . فى البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان بأن لا وطن له ويكفر با لله ورسله ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم ويهزأ بالمبادىء التى تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية . يقول ويكتب ماشاء فى ذلك ولا يفكر أحد ولو كان من ألد خصومه فى الرأى أن ينقص شيئا من احترامه لشخصه . متى كان قوله صادرا عن نية حسنة واعتقاد صحيح . كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية ؟ وبعد أن وصف عهد الاستبداد وكيف أن هذا العهد أظهر أفراد وجدوا من شعورهم ما دفعهم إلى صد إرادة الحاكم بأمره والتصريح بآرائهم قال "واليوم زالت أسباب الخوف من الحاكم فهل زادت قدرة الناس على المجاهرة بالحق والتصريح بآرائهم – من ينظر نظرا سطحيا يظن أننا بلغنا من

استقلال الرأى مبلغا لاينافسنا فيه أحد حيث لايجد من الأمة أدنى أثر للخوف من الحكومة، بل يرى بالعكس أن الاستخفاف بها صار عامًا وأنه لم يبق بين جميع طبقات الموظفين شخص محترم اللهم إذا كان جاويش البوليس أو خفير الترعة . ولكنه إذا حقق النظر لا يلبث أن يرى أن حرية الانتقاد لم تستعمل إلى الآن فى أعمال الحكومة إلا لأن هذه النغمة الجديدة تطرب آذان السامعين وتفتح قلوبهم وجيوبهم . أما المسائل الأخرى الدينية والاجتماعية المتعلقة بالأحوال الشخصية والعادات والأخلاق فلم يتجه فكر الباحثين إلى انتقادها فهل لم ير أحد منهم عيبا ينتقد كلا إنما هم يرون العيوب ولا يجرأون على إظهارها ... وقد أصاب قاسم أمين بك رحمه الله عليه بهذه الكلمة وصف الحالة الفكرية فى مصر وصورها أحسن تصوير.

ولا يتبادر إلى الأذهان أننا نقصد من دعوتنا إلى إطلاق الحرية للفكر الطعن فى أى دين من الأديان كلا فنحن نعتقد أن الإيمان بالدين إيمانا صحيحا لايتعارض مع التفكير فى هذا الدين . كما أن نقد الحالة الاجتماعية والأخلاق لايتعارض فى شىء مع الدين . وأن من واجب المؤمن أن يفكر وأن يناقش ما نسب إلى الدين مع بدع فليس ثمة إيمان أقوى وأشد من إيمان المؤمن الذى أمن وأخلص بعد بحث وشك .

ومن لغو الحديث أن يخشى الإنسان على إيمانه من مطالعة الكتب العلمية والفلسفية ويدعو إلى نبذها نبذ النواة . فالدين لايتعارض مع الفلسفة أو مع العلم عند الراسخ فى العلم والدين . وقد أثبت لنا التاريخ أن كثيرين اشتهروا بالورع والتقوى كانوا فى نفس الوقت من أعلام الفلسفة وحملة لوائها وقد نصح رينان للإنسان بأن يخلص للاثنين معا ويحترمهما سويا مادام فى حاجة إليهما فى حياته اليومية . إذن فلا خوف على الدين من حرية التفكير وإطلاقها من عقالها ، وكذلك لا خوف على الأخلاق والاجتماع من حرية الفكر لأنها العامل الرئيسى فى تقويم الأخلاق وإظهار فسادها وتوجيهها إلى السبيل السوى . وإصلاح الحالة الاجتماعية التى نشكو منها فى كل يوم مر الشكوى ولذلك ينبغى إطلاق الحرية للفكر ليجول فى نواحى المصرية باحثا منتقدا علنا نصل إلى الدرجة التى ننشدها ونتبوأ المركز اللائق بعروس الشرق وحاملة شعلة نهضته .

وهل هذا الجو الذى تعيش فيه يبشر بظهور شعراء مفكرين أمثال المعرى والمتنبى وأضرابهما كما يريد حضرة الأستاذ خالد الجرنوسى . إن هذا الجو ضيق ياسيدى ولذلك ينبغى توسيعه بإطلاق الحرية من عقالها وجعلها ملكا مشاعا فإذ ذاك يظهر بيننا من النوابغ من يفوق المعرى والمتنبى وابن سينا وابن رشد وإذ ذاك تكون نهضتنا كاملة شاملة كما صارت النهضة الأوروبية الحديثة بعد أن تحرر الفكر من قيوده وأغلاله التى رسف فيها فى القرون الوسطى . وهنا ينتهى كلام سعد مالكى .

وفى السياسة الأسبوعية عدد ٨ فى ١٩٣٧/٣/٦ يكتب على كامل مقالا بعنوان:

حرية الفكر

قرأت فى السياسة الأسبوعية كلمة لطالب بالجامعة المصرية ينبعث من بين سطورها ألمه لتأخر حركة الفكر فى بلاده ويأمل أن تقوم نهضة يتصدرها الشباب الذى يرى الكاتب أن الرجاء لم يعد إلا فيه . ولقد عن لى أن أعلق بضعة سطور على كلمة شاب الجامعة نظرا لخطورة الموضوع الذى تصدى له . والحق أنها روح بريئة نبيلة تلك التى دفعته إلى الشكوى والألم والإحساس بالنقص يغمر حياتنا الفكرية ويسير بها إلى الوراء يوما بعد يوم والواقع أننا وصلنا اليوم إلى حالة من التقهقر الفكرى يرثى لها وليس أدل على ذلك من أنه كلما فكر واحد فى إخرج عمل فكرى ذى قيمة أو إصدار مجلة تقتصر على الأدب الرفيع الذى يسمو بالمبادىء ويعلو بعقليته ومستواه سخر من الساخرون وهزوءا بفكرته وعددوا له ضحايا الفكرة النبيلة والساعين إلى خير وطنهم وما أصابهم جميعا من خسارة ودمار لايزالون يعانون نتائجه حتى اليوم .

وأول ما أريد قوله فى هذه الكلمة هو أنى لا أتفق مع الكاتب فى يأسه من الشيوخ واعتماده الكلى فى المستقبل على مجهود الشباب .

إن الروح الحية والنفس المجددة لاتوجد فى الشباب وحده ، ولا فى الشيوخ وحدهم إنها لا تعرف شيخا أو شابا : بل هى تتغلغل إلى كل جسم تجد فيه أرضا خصبة . وكثيرا ما رأينا شيوخا أحنى عبء السنين كواهلهم يتصدرون حركات فكرية وسياسية ويتوجهون بها من نصر إلى نصر بهمة لا يعرفها كثير من الشبان وشجاعة فائقة نادرة لاترهب وعيدا ولا يقرها وعد : ولست أريد الذهاب بعيدا بل أسوق أمثلة حية تثبت ما أقول .

ففى إنجلترا وفرنسا مثلا بينما نرى بين الكتاب الشبان من لا يزالون يعيشون بعقول متأخرة لاتسير مع الزمن نرى إلى جانبهم كتابا شيوخا يتزعمون حركة التجديد فى الفكر يصيغون الزمن ويمهدون بمجهوداتهم لعالم جديد أسعد من عالمنا الحالى المفعم بالنقائض وأكثر شجاعة فى مجابهة الحقائق . ففى إنجلترا ترى برنارد شو رجلا جاوز الثمانين وهو مع ذلك لا يزال يكتب بنفس الروح التى كان يكتب بها منذ شبابه الأول . وهو لاشك من أكثر الكتاب الذين عرفهم التاريخ سخرية من الأديان والنظم الاجتماعية الراهنة وفى فرنسا نرى أندريه جيد ورومان رولان وكل منهما فى السبعين من عمره . وكل منهما يكتب بروح شابة حية : وكل منهما يزيد تطرفنا فى تفكيره كلما أوغل فى الشيخوخة وفى إيطاليا نرى بير اندللو زعيم المجددين فى الأدب المسرحى ولقد مات منذ أسابيع فى السبعين وفنه لم يتغير وروحه لم تتقهقر ؟

وفى الشرق . ألم يبلغ جمال الدين الأفغانى الشيخوخة وهو لايزال يجوب الأقطار هربا من وجه المستبدين الطغاة ألم يمت محمد عبده فى سن متأخرة . وكان إمام المجددين فى دائرته الخاصة ، ألم يكن قاسم أمين قد تعدى سن الشباب حين ألقى قنبلته القوية وهو مستشار أى موظف حكومة فدعا إلى تحرير المرأة ! ثم أليس من العقوق أن ننسى كتابى (فى الشعر الجاهلى) ، (والخلافة) وكان صاحباهما قد تركا مراحل الشباب .

لست أريد أن أطيل فى ذكر الأمثلة . وما ذكرت ذلك إلا لكى أثبت أن (غريزة التجديد) لاصلة لها بعمر المرء وكثير ما يحدث أن تجلس مع شاب فإذا به متأخر الذهن . عقليته أجمد من الصخر ومنطقه عنيد لاينفع معه إقناع أو حجة .

وكثيرا أيضاً ما تجلس مع شيخ طاعن وقد يكون أيضا غير متعلم ومع ذلك تراه عصريا يعيش مع الزمن ويتطور بتطوره .

لقد بذل ما يسمونهم شيوخ الأدب فى مصر مجهودا لابأس به وأظهروا فى كثير من الظروف شجاعة وإن كانت محدو إلا أنهم يشكرون عليها فمن المسئول إذن عن تأخر النهضة الفكرية فى مصر ؟ هل جدبت البلاد فأصبحت أعجز عن أن تنجب شخصا يرفع رأسها بين الأمم فى عالم الأدب أو الاجتماع أو السياسة لأنه قد جمعت فيه حقا روح العصر وتفكير الجيل ؟ كلا فتاريخنا ممتلىء بالشخصيات الفذة التى أتت من الأعمال ما يدعو إلى الإعجاب والفخار إن السبب الأول والأخير فى تأخر الفكر فى مصر هو انعدام الحرية .

نعم . انعدام الحرية الفكرية هو أساس جمودنا الفكرى . هو أساس إحجام الذين تجيش قلوبهم بفكرة جديدة أو مبدأ جديد عن أن يبوحوا بمكنونات ضمائرهم . هو أساس هذا اللون من الأدب أو السياسة الذى لا يتغير ولا يتبدل . وهو أساس هذه القطيعة بيننا وبين الفكر الغربى الملتهب المتأجج . هو أساس هذه الهوة السحيقة بين الكتاب والطبقات الشعبية البائسة .

أما سبب انعدام الحرية فراجع إلى أن الحكومات المتتابعة كانت تمثل الرجعية فى مصر أصدق تمثيل . الرجعية الدينية والرجعية السياسية . لذا كان كل عملها فى الحكم لا يخرج عن خدمة هذه الرجعية . وإرضائها بكافة السبل فهذا الكتاب يصادر لأن فيه خروجا على الدين . وهذه الجريدة تعطل لأنها تنشر ما يهدد النظام الاجتماعى أو اختفاء وراء هذا الستار – الدين والنظام الاجتماعى – أباحت الحكومات لنفسها ما لم تبحه الحكومات الأوروبية فى أشد عصور الظلام والرجعية . وقد يتساءل القارىء فيقول : لم كانت حرية الفكر مطلقة فى أوروبا حتى فى عصور الرجعية بينما نراها فى مصر مقيدة ذليلة ؟ وعندى أن السبب فى ذلك أن معظم الناس فى مصر ينظرون إلى الأمور بمنظارهم الخاص . فإذا أحب شخص شيئا

أراد للناس جميعا أن يحبوه مثله وإذا كرهه أراد لهم أن يكرهوه أما إذا خالفه النـاس فـى الميـل والذوق فهم لمخطئون وهو المصيب على كل حال ، ولقد كانت الحكومات المصريـة تفسـر معنى الحرية تفسيرا عكسيا كما يبدو لنا ذلك من تصرفاتها العديدة . كانت ترى أن الحريـة لا يجب أن تذهب إلى أبعد ما تراه هى من آراء - فأين إذن الحرية إذا فسرتها الحكومة بهـذه الطريقة أن أبسط مما فى الحرية أن تسمح الحكومة بآراء تخالفها لا أن تكمـم الأفـواه وتقطـع الألسنة أمام كل رأى مخالف ونقد جرىء .

هذا هو الفرق بيننا وبين أوروبا ، وأى فرق هو ! وبه نتيجة بعيـدة يـؤدى إليهـا هـذا الفرق العظيم ، فى أوروبا نرى الكنائس والمعابد تملأ البلدان والبقاع . ومع ذلك نرى الحرية مطلقـة للكتـاب ينقـدون الديـن بـل وينكرونـه علـى مسـمع ومشـهد مـن الشـعب المتديـن وحكومته؟ فى إنجلترا يحترم الناس رجال الدين ويبجلونهم ولقد رأينا كيف كان خطـاب فـى كنتر برى سببا فى هز عرش ملك الإنجليز . وفى إنجلترا نفسها نرى كاتبًا مثـل برنـارد شـو يكتب فيقول : إن جميع الكتب المقدسة يجب أن توضع فى سلة المهملات.

إن حرية الفكر هى أساس كل نهضة فكرية ولقـد حرمنـا هـذه الحريـة سنين طويلـة كان لها تأثير على نشاطنا وحيويتنا فيجب أن يطلق لها العنان حتى آخره . إن أشد ما يؤلمنى أن أرى فى الشام والعراق كتبا ومجلات حرية لايمكن أن تسمح بمثلها حكوماتنـا المصريـة . يجب أن نتخذ شعارا لنا روح الحرية الفكرية الأوروبية التى تدور حول "أن يترك المرء يقول مايريد على أن يثبت الزمن خطأ المخطئ وصواب المصيب" .

وبهذا وحده أعتقد أن الحركة الفكرية عندنا تستطيع أن تخرج عن أن تكـون وسـيلة للترف والتسلية والمتعة وحب الظهور إلى أداة بريئة طاهرة لخير الوطن وخير الإنسانية . وهنا ينتهى كلام على كامل .

ويرد عليه فى ٣٩/١/٢١ الشيخ أحمد الشرباصى بمقال بعنوان :

حول حرية الفكر

بالأمس كتب أديب شاب عن حرية الفكر فى مصر وآرائه عنها . فأصاب فى جانب مما قال . وأخطأ فى الجانب الآخر . أوافقه وأنا معجب به على رأيه فى أن النشاط الفكرى والنبوغ الأدبى والروح الحية والنفس المجددة لايقتصر على الشباب وحدهم . ولا على الشيوخ وحدهم . بل إن النبوغ والعبقرية يحلان بالمكان الخصيب والفكر المتوقد والقلب الحى أينما وجد وكثيرا ما يعمر النبوغ إلى أمد بعيد يطول حتى الموت يعصب بلوغ أرذل العمر . ولكننى أخالف الأديب الفاضل فى الرأى إذ يقول : إننا اليوم فى تقهقر فكرى وانحطاط أدبى وليس من الصحيح قوله إن من بيننا طائفة سماهم بالساخرين يظهرون الهزء والسخرية بكل ناهض لإخراج عمل فكرى أو إصدار مجلة عالية فإن الكتب الأدبية المصرية الحديثة . الدالة على الأديب البارع والمفكر المنتظم التفكير والعالم الدامغ الحجة . والباحث المدقق فى بحثه أو الكاتب البليغ فى عبارته وأسلوبه أقول إن هذه الكتب الدالة على كل هذه كثيرة بين ظهرانينا و لله الحمد لايكاد يمر شهر - ولا أقول عام - حتى نقرأ ونسمع عن عشرات من الكتب لا كتاب واحد حتى أن الصحف والمجلات تخصص فى الغالب بعض صفحاتها لذكر أحدث الكتب وعرض منتجات المطبعة المصرية التى ألفها أساتذة فطاحل لايستطيع حضرة الأديب أن يمارى أو يجادل فى علو شأنهم وسلامة تفكيرهم ونبوغ عقولهم وسمو أدبهم . ومجلاتنا الأدبية الثقافية الراقية . و لله الحمد والمنة وفيرة العدد لايحصرها عد ولا يأتى عليها بيان ويقوم على تحريرها وإصدارها أدباء أفذاذ عرفوا بالإخلاص للأدب . وتقديس حرية الفكر واحترام الآراء وأظنك أيها الأديب لست فى حاجة لأذكر لك أسماء هذه الكتب وتلك المجلات فأنت تقرأ أكثرها بلا شك .

ولسنا نرى اليوم (مع الأسف) تلك الفئة التى تسميها بالساخرين فأغلب المصريين اليوم قد تنبه لواجبه وعرف الغث والسمين والضار والنافع . فأصبحوا يحتفلون بكل رائع ويهللون لكل معجب . ويقدرون كل شىء قدره ويعطون كل أثر قيمته ومنزلته حتى لقد رأينا كتبا غثة نالت حقها فلم تخرج من المطابع تغادر رفوف المكاتب ورأينا مؤلفات ذات قيمة قد راج سوقها ونفقت نسخها . وذاعت ذيوع الشمس فى رابعة النهار .

وأراك تقول ياعزيزى إن السبب الأول والأخير فى تدهور الفكر فى مصر وانعدام الحرية فيه والانطلاق فى ميدانه وتقول أيضاً إن انعدام الحرية راجع إلى أن الحكومات المتتالية كانت تمثل الرجعية والجمود أبشع تمثيل . فهى تحد حرية الفكر متسترة وراء الادعاء بأنها تحفظ الدين وتسهر على النظام العام .

ما هذه الدعوة الغريبة ياصاح ؟ ما قرأنا وما سمعنا أن حكوماتنا المتتالية التى جلست على كراسى قيادة الأمة فى السنوات الأخيرة على اختلاف أنواعها وصبغاتها قد اجترمت هذا الجرم الشنيع الذى تريد أن تلصقه بها ، ألا وهو تمثيل الرجعية الدينية .

بل لقد رأيناها حقا تمثل الإباحية الدينية فى أوضح صورها فتركت بعض الأفراد يطعن فى الدين فلا تأخذ عليه طعنه وتركت آخر يطعن على الأنبياء وعظماء الإسلام فلا توقفه موقف الحساب والعقاب وتركت آخر ينتقص شأن الفضيلة وينفر منها . ويمجد فى الرذيلة ويدعو إليها . وإلا فاذكر لى فصلا من فصول تلك الرجعية الدينية المزعومة . أو أسمعنى اسم بطل من أبطال لأقتنع :

التاريخ يشهد بأن هذه الحكومات كانت على اختلاف ألوانها ومبادئها . لاتوجه نظرها نحو هذه الناحية . ولا تهتم بتلك المسألة إلا نادرًا . ولولا أن العلماء ورجال الدين غضبوا غضبهم وثاروا ثورتهم عندما قام شاب جاهل يدعو إلى عبادة اللذة ومحاربة الفضائل. وعندما قام آخر يدعو للشيوعية والإباحية . وعندما قام ثالث يسب الدين ويلصق به ما هو براء منه . لولا غضبة هؤلاء ياصاحبى وخطير مركزهم فى الأمة لما تحركت الحكومة .

وإنى لأرى كيف صدر هذا منك وأنت الأديب المفكر ؟ أتريدها فوضى وبلشفية يا أخى ؟ هل إذا قام شاب متهور طائش بإصدار كتاب أو رسالة يدعو فيها إلى عبادة اللذة الجسمية ، وتقديس الشهوة ومحاربة الأديان . والتمتع بالجسد بكل وسيلة سافلة ، إذا قام هذا الشاب بذلك العمل وقامت الحكومة الساهرة على الإصلاح وتنظيم المجتمع . وقامت معها الشخصيات والهيئات التى تعمل للفضيلة وتروج للمثل العليا فأخذوا على يد ذلك المعتوه المصاب بالأوباء الفكرية والعلل النفسية . يعد هذا عندك وعند أمثالك حجراً على المفكرين وقتلا لروح الفكر وحريته ؟ إذا نهض ناشىء مدع للأدب أو مفتون بنظم الغرب وآراء أوروبا لنشر المبادىء الشيوعية الداعرة فى نفوس أبناء الوطن الأغرار وأفراده السذج . وقامت الحكومة فسلبته حقوقه الوطنية وأخذت على يديه فنفته أيعد هذا خرقا لقدسية الآراء وقضاء على خدمة المبدأ ؟ إذن اجعلوها كلمة صريحة فقولوا : إننا نريدها نزعة إباحية لانعترف بقانون ولا بدين ولا بخلق ولا بنظام وحينئذ نهيب بكم : أن هيا إلى روسيا وزعيمها "ستالين" فهناك ما تحلمون به لاهنا فى مصر بلد الفضيلة والإسلام أيها الإباحيون !

أنا لا أنادى بالحد من حرية المفكرين ولا أدعو مطلقا إلى التطبيق عليهم . ومصادمتهم فى شعورهم وأحساسهم ومعاداتهم لشذوذ أفكارهم أو لانفرادهم بمبادىء وأفكار لا أنادى بهذا ولا ببعض من هذا . ولكن ... الدين والسياسة والمجتمع والأديان التى

قامت الأدلة والشواهد على أنها أنجح وسيلة لهداية البشر وإرشادهم إلى سبيل الفضيلة والهدى والمحبة والصفاء والنظام الحكومى التى لو خرقت حرمته أو انتهكت قداسته لاختل المجتمع وأصبح الأمر خليطاً . ووقع الناس فى حيص بيص ورجعوا جميعًا إلى الهاوية .

كل هذا يا صاح جدير بأن يحاط بسياج منيع من المهابة والإجلال ، ومرة ثانية أقول إنى لا أدعو إلى الحد من حرية الفكر ، حتى ولا فى هاتين الناحيتين الدينية والسياسية ، ولكن هناك فرق بين حرية الفكر وجموح الفكر . وهنا لا فرق بين طلب الحقيقة وبين التعمية والتضليل ! ولكننى أدعو وأدعو بحرارة وإيمان ويقين إلى اتخاذ طريق للتفكير غير هذا الطريق الشائك الملتوى الذى يسلكه كل مأفون مخبول لنضع - وبعبارة أدق - ليضع قادة الفكر ورجال البحث أصولا وقواعد أساسية للتفكير لايتخطاها أى إنسان .

لتكن مناقشة الدين والاعتراض على السياسة والنظم العامة فى أسلوب عاقل متزن وبطريقة حكيمة هادئة . وبصفة استفهام واستيضاح وعرض أفكار . لا بصفة هدم وتخريب وثورة واعتراض . لئلا يصبح التفكير إباحية قاتلة بلا رادع أو ضابط . ولقد استنكرت من صميمى قولك : إن انعدام الحرية فى التفكير هو أساس ما نحس به من قطيعة وتفاوت بيننا وبين الفكر الغربى المتأجج . وأسائلك : أهناك حقيقة انقطاع بيننا وبين الغرب ؟ الواقع والحال ينطقان أن لا : فطريقة الحكم ونظم الإدارة والتشريع والقانون . وأساليب التربية والتعليم والتأليف والنشر . كل ذلك منقول بنصه وفصه عن أوربا أستغفر الله بل هو صورة ممسوخة مشوهة لما هناك أن أردنا نحاكيهم ونماثلهم متناسين الفوارق وحكم البيئة ، فحاولنا نقل نظمهم وأساليبهم فى كل نواحى الحياة فلم نستطع وفشلنا وأخذنا القشور وتركنا اللباب.

فإذا أردنا حقيقة أن نظفر بمجتمعنا ونرفع أمتنا ونكمل ثقافتنا ونحرر فكرنا فلنستعد لعمل شاق . ولنجهز الزاد لسفر طويل ولنحط أنفسنا بصبر لاينفذ وعزيمة لا تخور . ثم لنقبل على التفكير فى مشاكلنا الاجتماعية وأحوالنا الفكرية . فلننظرها بعين الفاحص المصلح المتجرد الذى لا يرجو رغبة ولا يطلب مأربا ، بل يود لأمته وللعالم الخير والسعادة والرقى . أما الجعجعة واتخاذ المناداة بحرية الفكر سبيلا إلى الشهرة الكاذبة والتزعم الباطل فذلك ما لا نقله بحال . وليجعل كل منا نصب عينيه قول ربه تعالى **﴿إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله﴾** .

وهنا ينتهى كلام الشيخ أحمد جمعة الشرباصى .

وإلى هذا الحد فقد أصبحت كلمة الفكر والمفكر ذات مردود مختلف عند السامعين

كل حسب ثقافته وحسب أهدافه العلمية والأدبية والدينية حتى برز إلى الوجود كلمة الفكر الإسلامى .

ويحدد د. ماهر الصانى فى مجلة العالم عدد ١٣٢ فى ١٩٨٦/٨/٢٣ الفكر الإسلامى بأنه :

هو المنهج الذى ينتهجه المسلم لإقرار حقائق الدين أو الدفاع عنها أو نفى الشبهات المثابرة ضدها أو شرحها وتقديمها للآخرين . وبذلك نستطيع أن نميز بين الفكر الإسلامي وبين العقيدة الإسلامية أو الفقة الإسلامى .

فالفكر الإسلامى هو المنهج الذى يدور حول أساس الدين ، والدين هو المحور الذى جعل الفكر مادته فى البحث والنقاش وهذا ما يتناسب مع المعنى اللغوى الذى هو بمعنى التأمل والنظر ومع ما ورد فى القرآن الكريم من الآيات التى وردت فيها مشتقات كلمة "فكر" التى تعنى التأمل وطلب الدليل .

ومنهج الفكر الإسلامى منهج ملتزم يقوم على الكتاب والسنة وفهم مقاصدهما والعلم بدقائقهما ومعرفة مراميهما معرفة (سليمة) صحيحة بعيدة عن الميول الشخصية والأهواء الإنسانية ، فلا شطط ولا جمود بل هو فكر ملتزم متوقد مضىء يشع منه نور العلم والحق .

ويقول د. طه جابر فى بحث له عن "الأزمة الفكرية" تحت عنوان الفكر الإسلامى :

أما الفكر الإسلامى فهو – والله أعلم – فكر مسلمين يهتدون بهداية الوحى فى الوجود يعملون عقولهم فى الوحى وقواعده والوجود وعناصره لتكوين تصورات وعلامات مستمدة منها تعين الإنسان على تحقيق غاية الاستخلاف وأسباب الوجود والقيام بأمانة الحق وإعمار الأرض وإقامة الحق والعدل فيها وفقا لقواعد الوحى وتحقيقا لمقاصده .

والاستفادة من سائر وسائل التسخير ، لتحقيق أهداف الابتلاء .

ولتوضيح هذا نقول :–

وهذا يعنى أن المقدمات التى يجول ذهن المسلم وعقله وقلبه فيها يجب ترتيبها بشكل مقبول إسلاميا وهى تكون كذلك لابد لكل مقدمة من تلك المقدمات من دليل صحيح يصح الاستدلال به على صحتها ، والدليل فى نظر الإسلام لابد أن يستفاد من واحد من أمرين (الوحى– الوجود) ، فإذا كانت المقدمة نقلية فلابد أن يأتى الوحى بها ويدل الدليل على صحة فعلها إن كانت من مرويات السنة . أو الأخبار وإلا كانت فاسدة ، وإذا كانت

المقدمة حسية فلا بد أن تدرك بوسيلة من وسائل إدراك المحسات وإذا كانت عقلية فلابد أن يدل الدليل العقلى على صحتها ، والسمعيات الثابتة عندنا معشر المسلمين من الحسيات ، لأن السمع حاسة كما لايخفى ، وأما الوسائل فهى محصورة بالعقل والحس ، فإذا رتبت المقدمات ترتيبا صحيحا لكل مقدمة بدليلها المناسب لها ، وكان العقل الذى يجول فى هذه المقدمات ويستجلى هذه النتائج عقلا مسلما بغايات الإسلام ومقاصده ، مستهدفا مقاصد الشارع الحكيم ، كان ناتج هذا الفكر إسلاميا وكان وصفه بأنه فكر إسلامي مناسبا ، وكلما استوفى الفكر هذه الأوصاف بشكل أدق وأوفر كان بمقدار ذلك فكراً إسلاميا مناسبا أكثر ، وكلما نقص من هذا شيء نقص من مناسبة وصفة بإسلامى بمقدار ذلك ، وقد يكون الفكر فكر مسلمين ولا يوصف بأنه فكر إسلامى إذا لم يستمد من المصادر التى حددها الإسلام ، أو لم يستهدف الغايات التى تغياها ، و لم يتوسل إليه بالوسائل المذكورة أو لم يدل الدليل على صحة مقدماته أو جميع ذلك - كله - لكن العقل الذى أنتجه عقل مسلم فلا شيء من ذلك يوصف بأنه فكر إسلامى .

وعلى هذا فعلوم الفقة والكلام وعلوم القرآن وعلوم السنة وغيرها من العلوم والمعارف التى أنتجتها عقول المسلمين نتيجة النظر فى الكتاب والسنة والكون والحياة تلك المعارف كلها هى فكر إسلامى وفكر مسلمين .

أما النصوص نفسها من آيات الكتاب الكريم وما صح من سنة رسوله ﷺ فهى وحى ولا يقال لها فكر .

الفكر الصحيح والفكر الفاسد:

وكما يكون الفكر إسلاميا وغير إسلامى يكون الفكر صحيحا ويكون فاسدا ونعنى بصحة الفكر أن يكون موصلا إلى علم أو معرفة صحيحة معتبرة على سبيل الجزم أو الظن الغالب . ونعنى بفساد الفكر أن لايوصل إلى شيء من ذلك أو يوصل إلى جهل مركب . وبعد هذا التطور الدلالى لكمة فكر ، وتفكير ، ومفكر ، واستلزام ذلك التطور لإضافة كلمة إسلامى إليها حتى يتميز عن الفكر الحر وغيره فإننا نخرج بنتيجة هى أن مضمون تلك الكلمة قد اختل ، وحدث فيه اتساع وتخصيص فيجب عند قراءة التراث أن نعى معنى هذه اللفظة فيه ، وعند استعمالها مع جمهور الخطاب المختلف أن نخاطبهم بها مع قيودها التى تحددها تمام التحديد .

الحضَارة ، الثَّقَافة ، المَدَنيَّة

"دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم"

د. نصر محمد عارف

مقدمة :

يعد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أُخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات ، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصداقات ، بحيث أصبح المفهوم يطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق وأفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغاياتها فحسب ، وإنما في عناصرها أيضاً ومكوناتها ، ممّا اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقي ... إلخ ، وذلك على الرغم من أهمية هذا المفهوم ومحوريته في الحركة الإنسانية، من حيث وصفها وتكييفها وبيان ماهيتها ووجهتها ، وعلى الرغم من أنه يعد المفهوم الأساسي لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية مثل علم الأنثروبولوجي ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم النفس ، وعلم التربية ... سواء باعتباره المكون الأساسي لبنية العلم أو أنه الغاية التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله.

على الرغم من كل ذلك لا توجد محاولة جادة لمناقشة هذا المفهوم مناقشة تأصيلية تستقصي جذوره وتتبع دلالاته وتكشف عن معاينة وكوامن جوهره في لغتنا العربية أو اللغات الأخرى ، ذلك في حين تكثر الدراسات حول هذا لمصطلح وتقدم له مفاهيم كثيرة متعددة متعارضة ، بصورة تجعل من التكديس العلمي أداة للتشويه وإخفاء الدلالات الحقيقية للمفهوم ، والوقوف عند البناء اللغوي كمركب من حروف ، وليس كلفظ بإزاء معان محددة تتعلق بحقائق معنوية واجتماعية وعمرانية وسلوكية تصف في مجملها حركة الإنسان في الكون عبر تاريخه الممتد .

وبالنظر إلى الدراسات التي تمت حول هذا المفهوم ، يلاحظ أنها اعتمدت على أحد مصادر ثلاثة لتحديد دلالته ومصداقاته ، و لم يرجع أى من هذ الدراسات بصورة منهجية إلى الأصول اللغوية فى المعاجم العربية لتحديد دلالة المفهوم وإنما وقفت كل منها عند أحد هذه المصادر الثلاثة أو حاولت الدمج والتوفيق بينها أو بين أثنين منها . وهذه المصادر هي :

١- مفهوم الحضارة كما قدمه عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته على اعتبار أنه هو أول من أعطى هذا المفهوم دلالات متكاملة ، حيث جعل الحضارة مقابل

البداوة، بما يعنيه ذلك من أنماط حياتية وسلوكية واقتصادية واجتماعيـة وسياسية ونفسية .

٢- مفهوم "Culture" في اللغات الأوروبية .

٣- مفهوم "Civilization" في اللغات الأوروبية .

ومن هنا فقد تأرجحت دلالة المفهوم طبقـاً للمصـدر المعرفـي الـذي استقى الباحث منه، وتوزعت الدلالات وطمس أغلبها ، وحدث نوع من التشويه أدى إلى إخـراج المفهوم عن دلالاته الأصلية وتلبيسه بدلالات أخـرى لا يستوعبها جذره اللغوى ، ولا تتسق مع أصوله ومصادره . وفي نفس الوقت طمست دلالاته الحقيقية المرتبطة بأصله ومصدره . وقد أحدث هذا تفتيتاً شديداً للمفهوم بحيث لا نكاد نجد له معنى محددا أو تعريفا واحدا لدى أي من الذين تناولوه ، بل إن استخدامهم له لم يجد اتفاقاً في اللفـظ الأجنبى الـذي استقوه منه فأحياناً يستقى مـن "Culture" ، وأخرى "Civilization" ، وثالثة على أنه يشـملها معاً وأصبح الحديث عن الحضارة يستبطن دائماً الحديث عن العالمية التي تعني النموذج الحضـارى السـائد في عصرنـا وتحول مفهوم الحضارة بمعناه هـذا إلى غطـاء يـبرر جميـع نسـخ جميـع الخصوصيات والذوبان في الحضارة العالمية التي حولت إلى واحـد مـن صفاتهـا المتعـددة وفى سبيل تأصيل المفهوم والرجوع به إلى أصله ومصـدره ودلالاتـه في لغتنـا العربيـة الـتي تختلف كثيراً عما جرى عليه الاستعمال المعاصر لهذا المفهوم، سيتم تناول هذا المفهوم عـبر الخطوات التالية :

أولاً : تأصيل مفهوم "Culture" في دلالاته الأصلية .

ثانياً : سيرة مفهوم "Culture" بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

ثالثاً : الدلالة لمفهوم "الثقافة" .

رابعاً : تأصيل مفهوم "Civilization" في دلالاته الأصلية .

خامساً : سيرة مفهوم "Civilization" بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

سادساً : الدلالة العربية لمفهوم "المدنية" .

سابعاً : حول إعادة التعريف بمفهوم الحضارة .

والله نسأل أن يرشدنا إلى العلم النافع المؤدي إلى العمل الصالح .

أولاً : تأصيل مفهوم"Culture" في دلالاته الأصلية :

تعـود جـذور كلمـة "Culture" إلى اللفـظ اللاتيـني "Culture" الـذي يعـني حـرث

الأرض وزراعتها . وقد ظلت اللفظة مقترنة بهذا المعنى طوال العصرين اليوناني والروماني ، حيث استخدمها شيشرون مجازًا بالدلالات نفسها . فقد أطلق على الفلسفة "Mentis Culture" أي زراعة العقل وتنميته[1] ، مؤكدًا أن دور الفلسفة هو تنشئة الناس على تكريم الآلهة ، وقد ظلت الكلمة هكذا حتى القرون الوسطى حيث أطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية "Cultes"[2] . وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم "Culture" على مدلوله الفني والأدبي فتمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع. وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية ، وأفردوا مضماراً خاصاً للعمليات المتعلقة بمفهوم "Culture" . ففي كتابه "تقدم المعرفة" يعتمد فرنسيس بيكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الكامن في هذا المفهوم[3] . واستخدمها بذات المعنى فولتير وأقرانه من مفكري فرنسا ، حيث كانت كلمة "Culture" تعني لديهم تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة[4] . واستعملها توماس هوبز بمعنى العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية سواء أكانت مادية أم معنوية[5] . واستمرت الكلمة محافظة على جذرها اللغوي والدلالات المشتقة منه إلى أن جاء إدوارد تيلور ووضع كتابه "Primitive Culture" عام ١٨٧١م . وفي أول فقرة من كتابه وضع تعريفاً لهذا المفهوم يعد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها بحيث لا يزال يستخدم في معظم الكتابات الأنثروبولوجية . وينص هذا التعريف على أن Culture بمعناها الأثنوغرافي الواسع هي : ذلك الكل المركب الذي يشتمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع[6].

وبانتقال مفهوم "Culture" إلى "Kulture" الألماني اكتسبت الكلمة مضموناً جماعياً فقد أصبحت تدل على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة ، وذلك اتساقاً مع التصور الألماني لتاريخ البشرية الذي يعتبر درجات التقدم الفكري معياراً أساسيا للتمييز بين مراحله[7] .ففي القرنين التاسع عشر والعشرين عالج المفكرون الألمان – انطلاقاً من دراسة تاريخ الـ Culture – طبيعة الحياة الروحية والعلاقة

---

(١) د. معن زيادة ، معالم على الطريق تحديث الفكر العربي ، الكويت : عالم المعرفة ، رقم ١١٥ (١٩٨٧) ، ص٢٩.

(٢) د. الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية (١٩٧٨م) ، ص٧ .

(٣) د. معن زيادة (محرر) ، الموسوعة الفلسفية ، مادة "ثقافة" ص٣١١- ٣١٢ .

(٤) د. معن زيادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، مرجع سابق ، ص٤٨ .

(٥) د. معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص٣١٢ .

(٦) Tylor . E. B . primitive Culture, New York, Brentano's (1924) p 1 .

(٧) د. الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، ص٧ .

بين علوم الـ Culture والعلوم الطبيعية . وقد بين هيغل والفلاسفة الرومانتيكيون – فردرك نيتشه ، فيلهيلم ديلتاي ، فيلهلم فانيدل ، باند ، هاينريش روبكيرت وجورج سيميل ، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والاجتماعي القائم على القيم المجسدة في إنتاجات هذا المفهوم وعلى طبيعة القيم المتعلقة به .

ومن ناحية أخرى انطلق المفكرون الإنكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى Culture من زواية تطبيقاتها العملية ، فقد عرفها ميتو أرنولد بأنها عملية ترقٍ نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم وبتطوير الخصائص الإنسانيّة المميزة . ويرى أن الـ Culture الدينية – لكونها تعلم الاستقامة والانضباط – تساهم إلى جانب الـ Culture العلمانية – التي تبلور الحقائق الموضوعية – في ترقية الحياة الإنسانية. ويعرفها الفيلسوف الأمريكي جون ديوي بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته[١] . ويعرفها رالف لنتون بأنها شكل متكامل من السلوك المكتسب ونتائجه ، يشترك في عناصره وينقلها أفراد مجتمع معين[٢] ، ويعرفها كلايد كلوكهون بأنها مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين ، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها ، أو هي الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه وهي التي تحدد الأساليب الحياتية ، أو هي طريقة في التفكير والشعور والمعتقدات ، إنها معلومات الجماعة البشرية مخزونة في ذاكرة أفرادها أو في الكتب أو في المواد والأدوات[٣] .

وقد ورد في معجم ويبستر الجديد الثالث أن "Culture" تتمثل فيما يأتي :

١– فن الزراعة أو عملية الزراعة .

٢– عملية التنمية الناتجة عن التعليم والنظام والخبرة الاجتماعية .

٣– استنارة التذوق وامتيازه اللازمان للمارسة الفكرية والجمالية المتمثلة في :

أ– المضمون الفني والفكرى للمدينة .

ب– تنقية السلوك والتذوق الفكري .

ج– التعرف على الفنون الجميلة والإنسانيات والمجالات الفسيحة للعلم وتذوقها باعتبارها نوعاً من المهارة أو المعرفة الإدارية أو التقنية أو المهنية.

---

(١) د. معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية ، ص٣١٢ .

(٢) رالف لنتون ، الأصول الحضارية للشخصية ، ترجمة د. عبد الحميد اللبان ، بيروت : دار اليقظة العربية ، ١٩٦٤م) ، ص٥٨–٦٠.

(٣) كلايد كلوكهون ، الإنسان في المرآة : علاقة الأنثروبولوجي بالحياة المعاصرة ، ترجمة د. شاكر مصطفى ، بغداد : المكتبة الأهلية ، (١٩٦٤م) ، ص٢٤، ٣٧، ٤٩.

٤- الإطار الجمالي للسلوك البشري ومنتجاته المتمثلة في الفكر والكلام والعمل المعتمد على قدرة الإنسان على التعليم ، ونقل المعرفة إلى الأجيال المتالية من خلال استعمال الأدوات واللغة ونظم التفكير المجرد[١] .

ويعرفها معجم المجمع الفرنسي - الذي ناقش كلمة "Culture" ومفهومها في جلسة خاصة بالمعجم بتاريخ ٢٩ يونيه (حزيران) ١٩٧٢م - "بأنها تطلق بالمعنى المجرد العام في مقابل كلمة "طبيعة" فهى العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير عطاءاتها وإغنائها وتنميتها"[٢] .ويعرفها مالينوفسكي بأنها "جهاز فعال يمكن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل التي تواجه الإنسان في بيئته"[٣] .

ومن خلال مجمل هذه التعريفات لمفهوم "Culture" يمكن أن نتبين المحددات العامة لمدلول مفهوم "Culture" ، وذلك لأنه لا يمكن أن ندعي الإلمام بجميع التعريفات التي طرحها الفكر الغربي . فقد أحصى كوبير وكلوكهون سنة ١٩٥٢م ما يزيد عن ١٦٤ تعريفاً للثقافة ابتداءً من كونها سلوكاً متعلماً ، وحتى كونها أفكارا في العقل ، أو تشييئًا منطقيًّا ، أو رواية إحصائية ، أو ميكنة الدفاع عن النفس ، أو تجريدًا من السلوك ، أو دينا بديلا من حيث دورها في تحسين الحياة ، أو طوباوية تعد بتحقيق الذات وإقامة التفاهم بين الجماعات[٤] . وهذا يجعل من محاولة حصر مجمل التعريفات التي قدمت لهذا المفهوم أمرًا خارج نطاق مثل هذا البحث ، إذ يكفي الإلمام بالمدلولات الأساسية للمفهوم التي تعطيه ماهيته وتحدد جوهره ومحتوياته ومصداقاته ، ذلك أن المفهوم قد تشعب في مختلف العلوم الاجتماعية وأصبح مكوناً أساسياً فيها ، وامتد إلى خارج إطار المجتمع الأوروبى مع امتداد هذه العلوم وانتشارها في مختلف المجتمعات ، بل أصبح مكوناً أساسيًّا لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، عليه يقوم العلم وعلى علم الأنثروبولوجيا تقوم افتراضات النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ... إلخ الأوروبية جميعها حيث تستقي منه مسلماتها وافتراضاتها حول تاريخ المجتمعات وتطورها وصورها السابقة والقوانين التي تحكمها ، "إذ أن الإنسان الغربي باعتماده النظرية النسبية والتشكيك الدنيوى الحاد في الثبات والرفض المطلق ظاهرا أو

---

(١) علوى طه الصافي ، تعريف الثقافة ومفهومها ، مجلة الفيصل ، العدد ١٤٣ ، (ديسمبر ١٩٨٨م يناير ١٩٨٩م) ص٧-٨.

(٢) جان فريمون ، تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية ، بيروت : مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٢٩ ، (١٩٨٣م) ص٨٥ .

(٣) المرجع السابق : ص٨٥ .

(4) K. roeber, and Kluckhion G., Culture : A Critical Review of Concept and Definition, Harvard : 1952

خفيا لوجود إله متحكم في هذا الكون يسيره وفق إرادته ، كل ذلك جعل الإنسان الغربي يشعر دائماً بالحاجة إلى قاعدة يبدأ منها التفكير حول ذاته . وسواء أكان هذا الإنسان تاكيتس أم هيغل أم كير كغارد أم ماركس أم الأنثروبولوجيين جميعهم ، فإنهم دائما يبحثون عن نقطة ثبات مرجعية تقف عندها تطلعاتهم وتنطلق منها مقولاتهم"[1] .

وقد وجدت هذه النقطة في علم الأنثروبولوجي ، ذلك العلم الذي يتخذ مفهوم Culture Civilization جوهرا أساسيا لمقولاته وتحليلاته ونظرياته التي من خلالها يقدم الفرضيات الكبرى والمقولات الأساسية لمعظم العلوم الاجتماعية الأوروبية المعاصرة، بل معظم النظريات الفلسفية الأساسية في المنظور المعرفي الأوربي .

وينطلق علم الأنثربولوجي من ثلاث قواعد أساسية تندرج فيها جهود مختلف علمائه وتنبع منها نظرياتهم وتحليلاتهم ومناهجهم ، وتتغلغل في تفسيراتهم وتنبؤاتهم وخلاصاتهم ، ونتائجهم ، وهذه القواعد هي :

١- إن المجتمعات تسير فى نسَق تطورى فى نمط متصاعد انطلاقاً من الحالة البدائية الأولى – التى وجد عليها الإنسان فى مرحلة ما بعد انفصاله عن عالم الحيوان .

إلى المرحلة الراقية التى وصل إليها المجتمع الأوروبى المعاصر . وبذلك يتم تقسيم المجتمعات طبقا لمعايير نابعة عن مفهوم "Culture" بمعناه العام بحيث وضع سلّمًا تدريجيًا يمكن تصنيف المجتمعات طبقًا لمدى اقترابها أو ابتعادها عن الـ"Culture" السائدة فى المجتمع الأوروبى المعاصر ، ومن ثم ظهرت مفاهيم مثل اللحاق بالركب ، تضييق الفجوة ، التحديث ... إلخ[2] .

٢- إن الـ "Culture" تنشأ فى مجتمع معيّن ثم تنتشر إلى المجتمعات الأخرى فى ما يترجم بـ "الانتشار الثقافى" ، أى انتقال الثقافة من المجتمع الأكثر رقيًّا إلى المجتمعات الأدنى أو الأقل تطورًا . وتحت هذا المعنى برزت مفاهيم مثل رسالة

---

(١) جولز هنري مصطلح البدائية عند كيركغارد وهايدغر ، في أشلي مونتاغيو ، البدائية ، ترجمة د. محمد عصفور ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٥٣ ، (مايو ١٩٨٢م) ص٣٣٢-٣٣٣.

(٢) انظر فى ذلك :

- ستانلى دايموند ، البحث عن البدائى ، فى : اشلى مونتاغيو ، مرجع سابق ، ص١٥٥ .

- نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة) ص٨١ – ٨٢.

الرجل الأبيض ، الدور التحضيرى لأوروبا ، الثورات الثقافية[1] .

٣- Acculturation (التثاقف أو المثاقفة) : ويقصد بها تأثر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال بينها أيا كانت طبيعة هذا الاتصال أو مدته . وقد عرف مليفن هرسكوفيتز ورالف لنتون وروبرت ردفليد (التثاقف) بأنه "التغيير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين فى اتصال مباشر ، مما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معاً" . وعرفه رادكليف براون "بأنه تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثر أو سيطرة الغزاة الفاتحين الأوروبيين ، وخاصة في القارة الأفريقية . وقد ارتبط هذا الدور بالبغي الأوروبي (الاستعمار) ، وشكل معه وسيلة أساسية للسيطرة على الشعوب غير الأوروبية ، إذ أن هناك فارقا كبيراً بين "Acculturation" و"Transculturation" ، فالأخيرة تعني تبادلاً متساوياً، أما الأولى فتعني عملية نقل لثقافة معينة بل فرضها"[2] .

وطبقاً لهذه القواعد الثلاث وانطلاقا منها يبرز مفهوم "Culturre" بمعانيه السابقة نفسها في مختلف العلوم الاجتماعية ، واعتبر مكوناً أساسيا فيها ، وتم تشكيل محتوياته طبقاً لمعطيات الفكر الأوروبي وأيديولوجيته وطبقاً لتطوره الحديث ، حيث وجدت مفاهيم مثل "Political Culture" و"Economic Culture" .... إلخ . وتم التعامل مع هذه المفاهيم تعاملاً متميزاً ، حيث اعتبرت قيم المجتمع الأوروبي ومعتقداته وأنماط سلوكه ومدركاته ووسائل حياته هي الأرقى دائماً ، أما المجتمعات الأخرى فإنها تقليدية أو رجعية أو متخلفة ... إلخ ، ومن ثم عليها ، إذا أرادت التطور والتقدم والتحديث ، أن تنقل نمط الـ Culture الأوروبي ، وتتخلى تماماً عن موروثها التقليدي[3] .

ويأتي هذا التطور في مفهوم "Culture" نتيجة منطقية وتلقائية للجذر اللاتيني للمفهوم ، واتساقاً مع الدلالات النابعة منه . فاختيار هذه الكلمة بالتحديد لتحمل بكل

---

(١) انظر فى ذلك :

Linton, Ralph , The Study of Man : New York : D . Appletine Century Company, (1963) p 324-345 .

وكذا : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، ص٨٣ .

(٢) انظر : د. حسين فهيم ، قصة الأنثروبولوجيا / فصول في تاريخ علم الإنسان ، الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، عدد ٩٨ ، (فبراير ١٩٨٦م) ص١٩٨-٢٠٣ . جيرار لكلرك ، والأنثروبولوجيا والاستعمار ، ترجمة د. جورج كتورة ، بيروت : معهد الإنماء العربي ، (١٩٨٢م) ص٧٨-٨٥ .

(٣) انظر : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، ص٢٣٥-٢٥٥ .

تلك المعاني والدلالات ليس من قبيل الصدفة ، بل إن هذا الاختيار يعبر عن طبيعة الإنسان الأوروبي من ناحية ، وعما قام به من دور في العصور الحديثة تجاه المجتمعات غير الأوروبية من ناحية أخرى .

فمن حيث طبيعته ، فهو إنسان الأرض ، وحضارته هي حضارة الزراعة ، وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض وخيراتها ، كالحرث والبذر والحصاد لها بالضرورة دور في نفسية الإنسان الأوروبي ، كما أن لها دوراً مهماً في صياغة رموزه[1]. ومن ثم فليس غريباً، إذا ما تعاظم إنتاج الفكر وبدأ غرس القيم الجديدة وحصد ثمار النهضة ، أن يطلق الأنسان الأوروبي لفظ Culture على هذه العملية .

أما من حيث دورة الذي قام به تجاه المجتمعات الأخرى ، فإن مضمون الجذر اللغوي ذاته لمفهوم "Culture" هو الذي يمكن أن توصف به مجمل السياسات التي قام بها الإنسان الأوروبي تجاه المجتمعات الأخرى ، إذ حاول أن يزرع قيمه وأخلاقياته ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأنظمته ومجمل نمطه المجتمعي والمعيشي في المجتمعات الأخرى ، وذلك تمهيداً لحصاد هذه المجتمعات وجمع ثمارها من عقول نيرة مبدعة يهجرها إليه أو يستوعبها حتى وإن لم تهاجر ، وموارد اقتصادية تغذي عجلة اقتصاده ، ونظم سياسية تحقق مصالحه ، سواء أكانت تدري أم لا تدري ، ونظم اجتماعية تتخذه مثالاً لها . ومن ثم تكون سوقاً رائجة لمنتجاته ... إلخ .

ثانياً : سيرة مفهوم "Culture" بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي الذي حدث في طور الانحطاط الذي عم العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة ، خصوصاً القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت حركة ترجمة واسعة تم فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانباً وتحل محله تماماً ، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي (اللفظ). فلم تتم الترجمة طبقاً للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاته أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبي ، وأنما تمت طبقاً للمقابل اللفظي في معناه الخارجي المتداول . وقد أدى ذلك – فيما أدى – إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي واستبدال دلالات أوروبية بها ، بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظة ، أما

---

(١) انظر : مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دمشق : دار الفكر ، الطبعة الرابعة ، (١٩٨٤م) ، ص٢٦.

جوهره ومعناه فلا علاقة له بـالمظهر أو الوعـاء اللفظي . ومـن ثـم لم يكـن غريبـاً أن يرجـع الباحثون بعد ذلك في تأصيل هذه المفاهيم إلى مصادر أجنبية ، وذلك أن السياق العام للتطور الفكري في العالم الإسلامي في القرنين الأخـيرين أدى إلى نـوع مـن الاستبعاد الـلاإرادي أو الإرادي للمصادر العربية والإسلامية من الأطر المرجعية للباحثين لأن مفاهيمهم ليست عربية وإن كانت حروفها عربية .

وعند الحديث عن سيرة مفهوم "Culture" بعد ترجمته إلى العربيـة نجد أنفسنا أمـام نوع من الخلط والتشويه بل والتلبيس في المعاني ، فقد ترجم هذا المفهـوم إلى لفظين عربيـين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة أو في الجذر اللغـوي ، حيـث ترجـم إلى "ثقافـة" مـرة وإلى "حضارة" مرة أخرى وثالثة يـترجم إلى الاثنتـين معـا ، فيقـال إن Culture هـي الثقافـة والحضارة وسوف نعرض لهذه الاتجاهات تفصيلاً .

١ – اتجاه ترجمة مفهوم "Culture" إلى اللفظ العربي "ثقافة" .

برز هذه الاتجاه مع "سلامة موسى" الذي يعد أول مـن أنشـى هـذا اللفـظ في مقـابل اللفظ الأجنـبي Culture ، حيـث يقـول : كنـت : أول مـن أنشـى لفظـة الثقافـة في الأدب العربي الحديث ، و لم أكن أنا الذي سكها بنفسـه فـإني انتحلتهـا – أي سـرقتها – مـن ابـن خلدون ، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة "كلتور" الشائعة في الأدب الأوروبـي . والثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمهـا النـاس ويثقفـون بهـا ، وقـد تحتويهـا الكتب ومع ذلك هي خاصة بالذهن أما الحضارة فمادة محسوسـة في آلـة تخـترع وبنـاء يقـام ونظام حكم محسوس يمارس ، ودين له شـعائر ومناسك وعـادات ومؤسسـات ، فالحضـارة مادية وأما الثقافة فذهنية[(١)] . وهنا يلاحظ أن سلامة موسى اقتفى أثر المدرسـة الألمانيـة إذ اعتبر "Culture" تتعلق بالأمور الذهنية ، وإن "Civilization" – التي أطلق عليها حضارة – فتتعلق بالأمور المادية .

وقد سار كل من جاء بعد سـلامة موسـى على أثـره في تعريـف الثقافـة إذ أنـه رغـم استخدام لفظ "ثقافة" العربي إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ والتي يعـرف بها كلها نفس معاني ودلالات مفهوم "Culture" وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسـخ كـل المعـاني العربيـة للثقافـة أو حـل محلهـا . فعلى الرغـم مـن أن معظـم الكتـاب العـرب حـين يستخدمـون مفهوم الثقافة يحاولون تعريفه ، إلا أن تعريفاتهم له لا تخرج عن نفس التعريفات المتعـددة لمفهـوم "Culture" . ولذلـك كـان مـن الطبيعـي – والحـال هكـذا – أن تظهـر

---

(١) سلامة موسى ، الثقافة والحضارة ، القاهرة : مجلة الهلال ، (ديسمبر ١٩٢٧م) ص١٧١ .

الاتجاهات التي تدعو إلى نقل ثقافة الغرب الأوروبي على أساس أنها سبيل التطور والتقدم ، ومن ثم التخلي عن الثقافة البالية الرجعية المعوقة السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية . وكل ذلك لأن المفهوم الماثل في الأذهان عن الثقافة هو مفهوم Culture نفسه وبنفس مدلولاته التي تدعو إلى النقل والغرس والإحلال والزراعة ... إلخ ، وبنفس المسلمات الكامنة خلفة من ضرورة الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة ، وضرورة أن تتبنى المجتمعات التقليدية الثقافة الحديثة كسبيل للنهوض والتطور ، لأن تاريخ البشرية يسير في خط صاعد متقدم متجاوز بصفة دائمة ، فكل قديم يحمل قيمة سلبية ، وكل جديد يحمل قيمة إيجابية . وكل ذلك نابع من أن لفظ الثقافة العربية وضع بإزاء معاني لفظ "Culture" الأوروبي ومدلولاته[1] .

٢- اتجاه ترجمة "Culture" إلى اللفظ العربي "حضارة"

برز استخدام اللفظ العربي "حضارة" مقابل اللفظ الإنكليزي "Culture" في كتابات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا العرب في ترجماتهم للمؤلفات الأوروبية في هذين الحقلين ، ومن ثم فقد شاع الحديث عن مفهوم الحضارة والمقصود به هو الـ Culture في المدلول الأوروبي . فنجد مثلا الذين ترجموا كتابات كلايد كلوكهون ورالف لنتون ولويس مورغان

---

(١) انظر كمثال لهذا الاتجاه :

-د. الطاهر لبيب ، مرجع سابق ، ص ٦-٧ .

-د. معن زيادة الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ٣١٠-٣١٢ .

-سلامة موسى ، مرجع سابق ، ص١٧١-١٧٤ .

-د. محمد حسين هيكل ، رحال التاريخ الحديث في مصر ، جريدة السياسة الأسبوعية .

- محمود عزمي ظروف إنشاء الجماعة وأغراضها ، جريدة السياسة الأسبوعية ، عدد ٢٦،٥١ (فبراير ١٩٢٧م).

- طه حسين ، الثقافة مستقبل الثقافة في مصر ، وكذلك مجمل إنتاج طه حسين ولطفي السيد وسلامة موسى وفارس نمر ، ويعقوب صروف وشبلي شميل وحقي العظم وميشال لطف الله وجميل مردم ، ومعظم مفكري النصف الأول من هذا القرن .

- انظر كذلك المعاجم العربية :

مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع ، المجلد التاسع عشر ، القاهرة : (١٩٧٧م) .

- مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، معجم علم النفس والتربية ، الجزء الأول (١٩٨٤م) .

- مجدي وهبة ، وكامل المهندس ، معجم المصطلحات في اللغة والأدب ، بيروت : مكتبة لبنان ، (١٩٧٩م) ، ويلاحظ أنه نقل تعريف معجم ويبستر لـ Culture .

- مراد وهبة وآخرون ، والمعجم الفلسفي ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، (١٩٧١م) .

وجوردن تشايلد .. إلخ استخدموا في ترجماتهم لفظ حضارة كترجمة لـ Culture ويلاحظ أن هؤلاء المترجمين عندما يتعرضون للفظ الأوروبي "Civilization" يطلقون عليه اللفظ العربي "مدنية" وفي كلا الحالتين فإن التعريفات المقدمة والدلالات الراسخة في الذهن هي مدلولات المفهوم الأوروبي المترجم نفسه ، وليس الجذر العربي لهذه الألفاظ أو دلالاتها في الفكر العربي[1] .

ومن هذين الاتجاهين في استخدام مفهوم "الثقافة" لا يمكن القول إنهم يقصدون بإطلاق هذا اللفظ المفهوم والمدلول العربي له ، وإنما المقصود من اللفظ الدلالات والمصادقات التي برزت خلال تطور الفكر الأوروبي وتاريخه . ولذلك يحسن صنعا منهم من يضع لفظ "Culture" أمام لفظ "الثقافة" ، وذلك ليوضح لقارئه أنه يقصد بإطلاق هذا اللفظ العربي المعاني التي يحملها المفهوم الأوروبي .

ثالثاً : الدلالة العربية لمفهوم الثقافة :

يستلزم تأصيل مفهوم "الثقافة" في اللغة العربية الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية القديمة ، ذلك أن الاستخدام الشائع لهذا المفهوم في القرنين الأخيرين قد ألقى بظلاله على اللفظ العربي وأصابه بالكثير من دلالاته ومعانيه ، فأصبح هناك نموذج هجين لهذا المفهوم ، حتى عند أولئك الذين ينطلقون من إطار مرجعي عربي إسلامي ويبحثون في المصادر العربية الأصيلة ، حيث نجد التعريفات المقدمة للمفهوم تنطلق من الجذر اللغوي العربي الأصيل وتذكر دلالاته الأصيلة ، ثم تنتقل فجأة إلى المعاني والدلالات الأوروبية للمفهوم دون تحليل الدلالات الأصيلة وما يمكن أن يستنبط منها ، وكأن ذكر الجذر اللغوي العربي للمفهوم نوع من تبرئة الذمة على اعتبار أن العربية لم تقدم غير هذه الكلمات الصماء . أو أنه نوع من التبرك بلغتنا وإقناع للذات أن الكاتب لم يزل ملتزماً بأصوله وينطلق منها ولا يتخطاها . أو تغطية للانفصام الثقافي الذي يعيشه مفكرونا . أو أنه – مع افتراض التعمد – محاولة للتسويغ وإضفاء الشرعية على الدلالات والمعاني الأوروبية للمفهوم ، وذلك بذكرها وكأنها

---

(١) انظر على سبيل المثال :

- ترجمة د. شاكر مصطفى وتعليقاته على كتاب كلايد كلوكهون ، مرجع سابق .
- ترجمة د . الرحمن اللبان لكتاب رالف لنتون مرجع سابق .
- ترجمة أحمد الشيباني لكتاب أزوالد شبنجلر ، تدهور الحضارة الغربية ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، (١٩٦٤م).
- د. فؤاد زكريا ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، القاهرة : مركز كتب الشرق الأوسط ، ط١ ، (١٩٥٧م).

مستنبطة من اللفظ العربي غير دخيلة عليه ، كمحاولة لنسخ الدلالات الأصيلة للمفاهيم واستبدال دلالات أوروبية بها ، في عملية هادئة تضفي على نفسها المشروعية والقبول .

فمثلاً "المعجم الوسيط" الذي وضعه مجمع اللغة العربية في مصر يبدأ بالجذور اللغوية الأصيلة لمفهوم الثقافة ، فيذكر أصلها اللغوي من ثقف أي هذب ... إلخ ، ثم ينتقل فجأة إلى تعريف الثقافة بأنها العلوم والمعرفة والفنون التي يطلب الحذق فيها[1] .

وبالرجوع إلى الدلالات الأصيلة لمفهوم "الثقافة" يمكن ترسم ملامحه وأبعاده وتبيان مدى قربها أو بعدها عن المفهوم الأجنبي "Culture" أو المفهوم الشائع للفظ العربي في استخدامه المعاصر ، "فثقافة" من "ثقف" أي حذق وفهم وضبط مايحويه وقام به أو ظفر به وكذلك تعني فطن ذكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه ، وتعني تهذيب وتشذيب وتقويم وتسوية من بعد اعوجاج[2] .

ومن خلال هذه الدلالات يمكن تحديد ماهية المفهوم وأبعاده ودلالته حيث الثقافة في أصلها العربي تعني مجموعة من الدلالات نجملها فيما يأتي :

١- إن مضمون مفهوم "الثقافة"في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا يغرس فيها من خارج ، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها وإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان .

٢- إن مفهوم "الثقافة" في اللغة العربية يعنى البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل ، وكل القيم التي تصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوم اعوجاجه فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكل المعارف والعلوم النافعة الصالحة ، ولا يدخل فيه تلك المعارف أو العلوم أو القيم التي تفسد وجود الإنسان ولا تتسق مع مقتضيات التهذيب والتسوية وتقويم الاعوجاج.

---

(١) مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، المعجم الوسيط / ج١ ،ص٩٨ .

وكذلك انظر في نفس الاتجاه :

-د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص٣٤٦ .

- المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة ، والخطة الشاملة للثقافة العربية .

-د. يوسف نور عوض ، المقومات الإسلامية للثقافة العربية بيروت : دار القلم ، ص٥-٧ .

- مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، المعجم العربي الأساس ، ومادة "ثقف" .

(٢) انظر : لسان العرب ، ج١٠ ، مادة "ثقف" والقاموس المحيط ، ج٣، مادة "ثقف" .

٣- إنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسـان إليه طبقاً لظروف بيئته ومجتمعه ، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم وإنما - كما يقـول ابن منظور - "هـو غلام لقن ثقف أي ذو فطنه وذكاء ، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"[1] .
وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسـان في ظله ، وليس بأي مقياس آخر يقسم الثقافات قياساً على ثقافة معينة مثل مفهوم Culture القائم على الغرس والفرض والمعيارية في التعامل مع الثقافات الأخرى . فاللفظ العربي يعتبر الإنسان مثقفاً طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته . ولذلك يكون المثقف - أشد ما يكون - مرتبطاً بمجتمعه وقضاياه بغض النظر عن كم المعارف والمعلومات المكدسة في ذهنه والتي قد تكون أفكاراً ميتة أو مميته كما يقول مالك بن نبي . إذ المقصود بالثقافة إدراك طبيعة قضايا المجتمع وما يصلحه ، ووظيفة المثقف هي إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والمنفعة وتحسين أوضاع الناس . فدور المثقف هو دور المصلح[2] . أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي المرتبط أشد ما يكون الارتباط بنمطه المجتمعي وقضاياه . أما أخذ الثقافة بمعنى المعارف والعادات والقيم ... إلخ فقد يؤدي إلى ظهور أنماط من المثقفين إما أن يكون مثقفا تابعاً لنمط حضاري آخر يخرب مجتمعه من أجل تطبيق ما يؤمن به ويعتقد أنه الحقيقة المطلقة دون فهم لظروف مجتمعه وما يصلحه ، أو مثقفاً ليس إلا وعاء لأكداس من المعارف والمعلومات المتضاربة .

٤- إنها عملية متجددة دائمة لاتنتهي أبداً ، فهي لاتعني أن إنساناً أو مجتمعاً معيناً قد حصل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى ، وإنما دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها .

٥- إنه مفهوم لا يجعل في ذاته أحكاماً قيمية تحدد نوعية الثقافة هل هي متأخرة بربرية وحشية رجعية أم متقدمة عصرية نيرة ... إلخ ، ذلك أن منطلق مفهوم التهذيب يجعل من الثقافات طبقاً لقيم مجتمعاتها وظروفها على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية.

---

(١) لسان العرب ، ج١٠ ، مادة ثقف .

(٢) انظر : د. علي شريعتي ، العودة إلى الذات ، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي ،. القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، ط١، (١٩٨٦م) ص٥٥

٦- إنه مفهوم غير مقيد أو مخصص ، فهو عام للإنسـان والجماعـة والمجتمـع يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها ويعطي دلالاتـه على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه ، طالما تحقق مطلق التهذيب والتقويم .

رابعاً : تأصيل مفهوم "Civilization" في دلالاته الأصيلة :

يعـود أصـل الكلمـة الأوروبيـة "Civilization" إلى الجذراللاتيـني "Civites" بمعنـى مدينـة ، و"Civis" بمعنى سـاكن المدينـة ، أو "Civilis" بمعنـى مدني أو مـايتعلق بسـاكن المدينة[1] . أو "Citizen" وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعـالي علـى الـبربري[2] . و لم يشتق منها "Civilization" حتى القرن الثامن عشر . وربما كـان أول كـاتب استخدمها في كتـاب منشـور هـو المركيز دي ميـرابو ، فهـي تـرد في كتابـه "صديـق الرجـل أو مقـال في السكان" الذي نشر في ١٧٥٧م . وقد ثبت أنـه كـان للكلمـة في البداية ولمدة تقـرب مـن خمسين سنة بعد ذلك معنى مختلف عن المعاني التي قد ساعد اشبنجلر وتوينبي وآخرون على منحها لها ، ويخبرنا ميرابو عما عناه بالكلمة في كتاب آخر اسمه L'ami des Femmes en traite de la Civilization (صديق النسـاء أو مقـال في الحضـارة) ، ولا توجـد منـه سـوى صورة خطية في المتحف الوطني بباريس وكتب حوالي عـام ١٧٦٦م"[3] . وقـد عرفهـا دي ميرابو في كتابه هذا بقوله "إن "Civilization" شعب ما هي رقـة طباعـه وعمرانـه وتهذيبـه ومعارفه المنتشرة بحيث يراعي الفائدة العلمية العامة ويفسـح المجـال لقـانون التفضيـلات ، إن "Civilization" لا تفعل شيئاً للمجتمع ما لم تمنحه جوهـر الفضيلـة وشـكلها ، فمـن صلـب المجتمعات التي هذبت حواشيها جميع العناصر التي عددناها آنفا ينبثق مفهوم الإنسانية"[4] .

و لم تلـق هـذه الكلمـة انتشـاراً في حينهـا إذا أن بـوزول Beswell حـث الدكتـور جونسـون ليدرجهـا في معجمـه سـنة ١٧٧٢م ، ولكنـــه رفـض مفضـلاً الكلمــة القديمـة "Civility" التي تعبر – تماماً مثل كلمة Urbanity – عـن إزدراء الرجـل المدنـي للقـروي أو الهمجي[5] . ويبدو أن ما عناه غالبية من استخدموا الكلمة لأول مرة هو مزيج من الصفـات

---

(1) Edwards, op. cit, p273.

(2) Wiener (ed) op. cit. p613.

(٣) جون نيف ، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية ، ترجمة د. محمود زايد ، بيروت : دار الثقافة ، (١٩٦٢م) ص١٢٧ ، ويلاحظ في هذا الكتاب أن المترجم أطلق لفظ الحضارة على المفهوم الأوروبي "Civilization" . انظر كذلك : د. الطاهر لبيب ، مرجع سابق ، ص٨.

(٤) جون نيف ، مرجع سابق ، ص١٢٨ .

(٥) جيمس هارفي روبنسوف ، الحضارة ، ترجمة علي إسلام ، القاهرة : مطبعة مصر ، (١٩٦٥م) ، ص٨ .

الروحية والخلقية التي تحققت على الأقل بصورة جزئية في حياة الكائنات البشرية في المجتمع الأوروبي ، وكان من تلك الصفات الأدب واللياقة والنزاهة والرقة والاعتدال وضبط النفس عند الكلام وفي السلوك وفي الفكر أيضاً . فهذه العناصر كما قال ميرابو أدت إلى ولادة المفهوم الجديد لإنسانية تميز الأمم والأجناس ، بل وأشكال العبادة الدينية . ونحت الأوروبيون واستخدموا كلمة جديدة لأنهم كانوا يصفون أحوالا في العالم الدنيوي اعتقدت أنها جديدة – ذلك أن التهذيب في المعاملات ظهر في أوروبا – كما يرى روبرتسن – في أواخر العصور الوسطى وسواء استخدموا أم لم يستخدموا كلمة "Civilization" فإن أبرز مفكري أوروبا من ميرابو وآدم سميث ، وجيبون وحتى قبل ذلك في زمن أسلافهم العظام أمثال دوفو ومونتسكيو وفولتير ، اقتنعوا بأن الأوروبيين كانوا أقرب إلى الكمال من أي شعب آخر في أي وقت مضى[1] .

وقبل التعرض للتعريفات المختلفة التي قدمت لمفهوم "Civilization" يجب التعرض للدلالات المستمدة من مصدر هذا اللفظ وجذره ، وذلك أن هذا المفهوم مشتق من مفهوم "Civitas" بمعنى مدينة ، ومن ثم فإن المشتق يحمل كثيراً من دلالات المشتق منه ، فالمقصود بهذا المفهوم في جوهره يدور حول نمط حياة المدينة بما يعكسه من قيم وسلوكيات ونظم ومؤسسات ... إلخ ، ولذلك لابد من التعرض لمفهوم المدينة ذلك المفهوم الذي يمثل جوهر مفهوم "Civilization" وإن تطور الأخير وأخذ مدلولات أخرى إضافية ، إلا أن دلالات المدينة لم تزل راسخة ومحددة لهذا المفهوم .

ويقسم لامبارد تطور المدينة في أوروبا إلى مراحل ثلاث :

١- مرحلة المدينة ما قبل الصناعية : مدن أساسها المحكمة أو الكاتدرائية أو الحصن أو السوق أو الميناء أو هذه الظواهر مجتمعة .

٢- مرحلة المدن الصناعية .

٣- مرحلة المتروبوليتان : وهي مدينة تتميز بالاتساع الصناعي وازدياد الغنى فيها وانتشار نفوذها خارج نطاقها[2] .

وسوف نستعرض هذه المراحل الثلاث وسماتها فيما يلي :

---

(١) جون نيف ، مرجع سابق ، ص١٢٨-١٢٩ .

(٢) د. عبد المنعم شوقي ، مجتمع المدينة : الاجتماع الحضري ، (عرض الكتاب) ، الفكر العربي ، عدد ٣٠ ،(ديسمبر ١٩٨٣م) ، ص ١٣٦-١٣٧ .

١- مرحلة المدينة ما قبل الصناعية .

ظهرت المدينة في أوروبا منذ عهد الإغريق وكان ويطلق عليها Polis وكانت عبارة عن اجتماع عدة قرى في هيئة واحدة ، تكفي نفسها بنفسها وتضمن لأفرادها ليس المعاش فحسب بل حسن المعاش ، وكانت تمثل وحدة سياسية متكاملة لها حكومة مستقلة ونظام سياسي خاص . لذلك فعندما قال أرسطو : الإنسان حيوان مدني بطبعه كان يقصد أنه لابد له من جماعة سياسية يعيش بداخلها ويحتمي بها ، والإنسان الذي يعيش بدون جماعة إما بهيمة أو إله[١] .

ويرجع فوستيل دي كولانج نشأة المدينة الإغريقية إلى عوامل دينية ، فالدين والعبادات هي التي حتمت التطور الإنساني[٢] ، وباتساع الامبرطورية الرومانية ظهرت المدن وانتشرت لأسباب إما دينية أو اقتصادية أو حربية أو تجارية ... إلخ . ومع دخول المسيحية في أوروبا وانتشارها ارتبطت المدينة الأوروبية بالمفهوم الديني بصورة أكثر ، خصوصاً في ظل تدهور وظيفة المدينة في الإدارة المدنية ، وأصبحت المدن تستخدم كنقاط رئيسية في الإدارة الدينية ، فقد اشتملت كل أبرشية على المقاطعة التي تحتوى مدينتها على الكاتدرائية وظلت على اتصال دائم بها ، وقد ألقى تغير معنى كلمة Civilas منذ بداية القرن التاسع ضوءاً مهما على هذه النقطة غدت مرادفة للمدينة الأسقفية[٣] .

ومع بداية الحروب الإسلامية المسيحية أخذت المدن الأوروبية طابعاً عسكرياً وتجاريا بجانب الطابع الديني ، وبدخول أوروبا في مرحلة العصور الوسطى تراجع دور المدن وتدنى مستوى المعيشة وضعفت التجارة وسيطرة الإقطاع ودخلت أوروبا عصورا راكدة لم تشهد خلالها حيوية من أى نوع وضعفت الهجرة من الريف إلى المدن[٤] ، وظل الحال هكذا حتى دخول أوروبا في عصر الصناعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر .

٢- مرحلة المدينة الصناعية .

مثلت الثورة الصناعية في أوروبا قفزة في ظهور المدن وتطور علاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فقد أدى ظهور الصناعة إلى ظهور المدن واتساعها ، حيث يتجمع

---

(١) د. دولت خنافر ، المدينة الإغريقية بين الواقع والمثال ، مجلة الفكر العربي ، ع٢٩ ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص٣٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(٣) هنري بيرين ، أصول المدينة ، ترجمة محي الدين صبحي ، مجلة الفكر العربي ، ع٢٩، (نوفمبر١٩٨٣م) ، ص٩٢-٩٣.

(٤) د. ماري فرانس حنابزي ، تطور المدينة الغربية بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر مجلة الفكر العربي ، ع٢٩ ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص٩٨-١٠٥

عدد كبير من العمال والمنظمين والفنيين بعد أن انتقلوا من الريف وتركوا الزراعة والرعي ، وأصبح التمدن أو سكنى المدن وسيلة أساسية لرفع مستوى المعيشة وتحسين الأحوال الاجتماعية والثقافية(١) .

وأصبحت المدينة موطن الاقتصاد الرأسمالي بكل توابعه الاجتماعية والسياسية . فالمدينة هي السلطة السياسية والسيوف والمصنع والمسرح والطرق الواسعة ، والبنايات الضخمة والمدرسة والجامعة والأسر المفككة والعلاقات المصلحية ... إلخ . ولذلك يرى اشبنجلر أننا لا نستطيع أن نفهم التاريخ السياسي والاقتصادي إلا إذا أدركنا أن المدينة بانفصالها التدريجي عن الريف وتفليسها النهائي له ، إنما هي الشكل البات الحاكم الذي ينطبق عليه ويتوافق معه – بصورة عامة – مجرى التاريخ الأرقى ومفهومه ، فتاريخ العالم هو تاريخ المدينة(٢) .

٣- مرحلة المتروبوليتان

وهي مرحلة التطور للمدينة بعد التوسع الرأسمالي والتطور التكنولوجي وظهور الشركات عابرة القارات والمنظمات الدولية ، وظهور مراكز عالمية تمثل بؤراً تتشابك حولها مدن مختلفة ومتباعدة المكان ، غير أنها ترتبط "بالمدينة – الأم" برباط وثيق . فالنمط الحاضر من المدينة ما بعد الصناعية أوجد علاقات تبعية بين المركز والهامش ، حيث يتمثل المركز في المدن الأوروبية الكبرى ، ويتمثل الهامش في مدن العالم الثالث . والمركز هو القيادة والتوجيه والمرجعية معرفياً وعلمياً وسياسياً واقتصادياً وسلوكياً ، بل وقبلة عقيدية بالمعنى العام للعقيدة. فاقتصاديات العالم غير الأوروبي تدار من المراكز الأوروبية الكبرى ، وأموره السياسية يتم حلها في المراكز الكبرى ، والمؤسسات العلمية القوية توجد في المراكز الكبرى ، ومن ثم أعيد تكرار نمط أثينا في العصر الإغريقي ، حيث كانت أثينا تمثل Metropol (٣) "المدينة -الأم" لعشر مدن آسيا الصغيرى ، لأن هذه المدن جميعها أحضرت النار المقدسة من أثينا ، وكانت هذه المدن تتعبد لآلهة أثينا وتحتفل بأعيادها وترسل إلى أثينا ممثلين عنها كل

---

(١) ج . هـ ، كول ، المدخل إلى التاريخ الاقتصادي ، القاهرة سلسلة اخترنا لك ، ع١٠١ ، ص٥٨-٦٠ .

ماكس فيبر ، المدينة : معناها وشروطها ، ترجمة رضوان السيد ، الفكر العربي، ع٢٩ (نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص٨-١٠.

(٢) أزوالد شبنجلر ، مرجع سابق ، ص٣٦٦-٣٦٧ .

(٣) تترجم Metropol إلى "المدينة الأم" وتترجم Metropolis إلى "حاضرة" وهي التي يقيم فيها الرؤساء ويتسلم حكام الأقاليم أوراق اعتمادهم منها ، مثل بغداد ودمشق والقاهرة والقيروان في التاريخ الإسلامي .

انظر : الشيخ طه الولي ، المدينة في الإسلام ، مجلة الفكر العربي ، ع٢٩ ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص١٢٩.

سنة للاشتراك في الحفلات الدينية التي تقام في المدينة الأم ، وتكون هذه المدن التابعة للمدينة الأم أخوات فيما بينها إذ إنها جميعاً لأم واحدة[1] .

هذه الصورة اليونانية لم تتغير كثيراً ، فالنظر إلى علاقات عواصم العالم غير الأوروبي في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بالعواصم الأم في واشطن ، لندن ، باريس ، روما ، بون ، موسكو ، طوكيو ، بكين ، يوضح أن صورة أثينا تتكرر في ماهيتها وجوهرها مع اختلاف أشكالها . ناهيك عن علاقة مدن الفرانكوفون بباريس ، ومدن الكومنولث بلندن ، والمدن الاشتراكية بموسكو (سابقاً) وبكين .

وإذا كانت هذه هي صورة المدينة والحياة فيها ونمط علاقاتها ، فما عس أن تكون عليه ماهية المشتق منها ؟ ما هو مضمون مفهوم Civilization ؟ وهل يعكس في تطوره التاريخي تطور صورة المدينة ونمط المعيشة فيها ؟ وهل هناك علاقة ما بين المشتق والمشتق منه؟ أم أن العلاقة بينهما لفظية فحسب ؟ وهل انقطعت صلة مفهوم Civilization بالمدينة بمجرد صك اللفظ ؟ أم أن جوهر هذا المفهوم هو تجريد صورة المدينة الأوروبية ونمط معيشتها ومؤسساتها ونظمها وأشكال علاقاتها وإنتاجها ومنظومة حياتها بصفة عامة ، واتخاذها نموذجا مثالياً لماهية الحياة الراقية التي يجب أن تسعى جميع الشعوب للوصول إليها .

هنا نجد جون نيف يشرح مفهوم "Civilization" في أول ظهوره في الفكر الأوروبي حيث يقول : "Civilization" بالمعنى الذي وضعت فيه الكلمة في الأصل أمدتنا بإطار أساسي لنشر الصناعة ، وCivilization بهذا المعنى لم تكد توجد في منتصف القرن السادس عشر ، وإذا كانت قد برزت إلى الوجود بعض الشيء في منتصف القرن الثامن عشر ، فمرد ذلك إلى عدة أسباب منها تفضيل الأوروبيين للاقتصاد الجديد الذي استهدف النوعية وانتشر في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر – وبمساعدة الصناعة الفنية الجديدة – طراز من الحياة انتهى بالأوروبيين إلى أن يرغبوا في المشاركة إلى حد ما على الأقل في (طراوة العيش) مثل طلاء المنازل وتزيينها وتنظيفها ، والاهتمام بالموسيقى ، وظهور (الصالون) في العلاقات الاجتماعية وما صحبها من مستويات عالية من الفضيلة في الحياة الواقعية وهي مستويات يبلغها عدد من الناس لابأس به لأول مرة في التاريخ"[2] .

وبتطور المجتمع الأوروبي برزت تعريفات لهذا المفهوم متعددة تختلف فيما بينها سواء

---

(١) فوستيل دي كولانج ، المدينة العتيقة تلخيص د. ألبير نصري نادر ، الفكر العربي ، ع٢٩ ، (نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص٥٩.

(٢) جون نيف ، مرجع سابق ، ص ٢١٣-٢١٦ .

في الظواهر التي تركز عليها أو في مضمونها ، ولكنها تتفق جميعها في كونها تعكس صورة نمط الحياة المديني الأوروبي ، فمثلاً يعرف وول ديورانت Civilization بأنها "نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي ، وتتألف Civilization من عناصر أربعة : الموارد الاقتصادية ، والنظم السياسية ، والتقاليد الخلقية ، ومتابعة العلوم والفنون ، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق ، لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف ، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء ، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها"(١) .

ويعرفها أصحاب الفكر الألماني - خاصة الرومانسيون - بأنها الأبعاد المادية من حياة الإنسان . على حين يركز الفكر الفرنسي على أنها تشمل البعدين المادي والفكري من أبعاد التقدم(٢) .

وخلاصة القول يلاحظ أن هناك تداخلا كبيراً في تناول الفكر الأوروبي لمفهوم "Civilization" فهناك من جعل المفهوم مرادفاً لمفهوم "Culture" مثل تايلور ، وهناك من جعله قاصراً على نواحي التقدم المادي من آلات ومؤسسات واختراعات .. إلخ . وهناك من جعله شاملاً لكل أبعاد التقدم وهناك من قصر المفهوم على نواحي التقدم الخاصة بالفرد ، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة ، وهناك من رأى أنها مفهوم عالمي - أي أن هناك "Civilization" واحدة دائما وأن كل المجتمعات تساهم فيها بنصيب ما أما "Culture" فهي خاصة بكل شعب ، وهناك من رأى العكس(٣) .

وبعيدا عن الخوض في هذه التفصيلات التي لا تؤثر كثيراً على جوهر المفهوم ، يمكن القول إن "Civilization" تعني في جوهرها خلاصة تطور نمط الحياة الأوروبي بكل أبعاده الشخصية والاجتماعية والسلوكية والاعتقادية والاقتصادية والسياسية والمعمارية ... إلخ . أي هي صورة الإنسان الأوروبي والمجتمع الأوروبي في الواقع المعاش ، وذلك على اعتبار أنه المجتمع الأكثر رقيا وتقدما أو هو قمة التطور البشري ، وذلك اتساقا مع نظرة الإنسان الأوروبي لحركة التاريخ ، حيث يرى دائماً أن هناك مجتمعات عليا وأخرى دنيا ، وأن التاريخ البشري يسير في خط واحد متصاعد ترتب الدول عليه طبقاً لقربها أو بعدها من أوروبا . فآدم سميث يقسم مراحل التطور البشري إلى خمس : صيد ، ورعي ، وزراعة ،

---

(١) . ول ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الأول : نشأة الحضارة ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، (١٩٥٦م) ، ط٢ ص٣

(٢) د. الطاهر لبيب ، مرجع سابق . ص٦-٧ .

(3)wiener (ed). op. cit. p 614

وتجارة ، وصناعة . وماركس يقسمها إلى شيوعية بدائية . ومجتمع عبودى ، ومجتمع إقطاعي، ومجتمع رأسمالى ، ومجتمع شيوعى كارل بوشر كذلك يقسم التطور البشري إلى ثلاث مراحل : اقتصاد ريفي ، واقتصاد حضري واقتصاد عالمي(١) .

وكل تلك التقسيمات لتطور التاريخ البشري ليست سوى محاولة لتعميم مراحل التاريخ الأوروبي والنظر إلى البشرية من خلالها ، على أساس أن جميع المجتمعات الأخرى مرت وسوف تمر بنفس مسار التاريخ الأوروبي مع تجاهل تام لما في هذه المجتمعات وخبراتها وهويتها وقيمها وأنماطها الحياتية ، بل أصبحت هذه المجتمعات تصور على أساس أنها مرحلة دنيا أو مرحلة معاكسة للمدينة الحديثة التي تجاوزت - كما هي طبيعة الفكر الأوروبي - ماضي أوروبا نفسها - على الرغم من استبطان قيمه - ففي حين بدأ مفهوم المدينة فى العهدين اليونانى والرومانى - كما يرى دى كولانج- مرتبطاً بالدين الذى مثل أساساً لنشأة المدينة وسببًا لها - كما سبق إيضاحه -وتطور الأمر في العصور الوسطى إلى أن أصبح الدين هو كل وجود المدينة حيث مثلت الكاتدرائية محور المدينة وسبباً لوجودها ، ومع عصر الأنوار والإصلاح الدينى والنهضة وبداية ظهور مفهوم Civilization وتراجع الدين المسيحى بعيداً عن الحياة السياسية ، أصبح مفهوم المدينة فى أحد معانيه مفهوماً معاكسًا لمفهوم الدين ، حيث بدأت تظهر مفاهيم مثل المجتمع المدنى كمقابل للمجتمع اللاهوتى أو الكنسى أو الدينى، والثقافة المدنية كمقابل للثقافة الدينية ، والتعليم المدنى كمقابل للتعليم الدينى... إلخ ، بحيث أصبحت المدنية صفة تعاكس تماماً صفة الدينية سواء في القانون أو الاجتماع أو السياسية .. إلخ .

خامسا : سيرة مفهوم Civilization بعد ترجمته إلى اللغة العربية

نقل هذا المفهوم إلى اللغة فى الظروف نفسها التى نُقِلَ واسْتُعْمِلَ فيها مفهوم "Culture" وانطبق على المفهوم الأول الظواهر التى انطبقت على المفهوم الأخير . فقد انقسم الفكر العربى إلى اتجاهين فى ترجمته لهذا المفهوم ، وإن كان لكلا الاتجاهين مبرر وسند لغوى عربى يستند إليه .

فهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربى "مدنية" وهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربى "حضارة" . وهذا التوجّه وإن كان قد بدأ من الجذر العربى "حضر" بمعنى: مدَّن أو عكس البداوة ، إلا أن التطور المعاصر لاستخدام ذلك المفهوم أخرجه عن هذا السياق ، وأصبح لفظ الحضارة قرين القيمة الإنسانية أو النموذج البشرى الأرقى أو الثقافة بمعناها الأوروبى ، أو بمعنى أكثر تحديداً أصبح اللفظ العربى حضارة يوضع بإزاء معانى المفهوم

---

(١) انظر بالتفصيل : نصر محمد عارف ، مرجع سابق ، ص١٤٥-١٥١ .

الأوروبى ودلالاته "Civilization" وفيما يلى سوف نعرض لكلا التوجّهين في ترجمة هذا المفهوم .

١ – اتجاه مفهوم "Civilization" إلى اللفظ العربى "مدنية"

وهذا الاتجاه كان أكثر دقة فى اختيار اللفظ العربى المقابل للفظ الأجنبى مع ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكرى الذى يعطى لمفاهيمها دلالات وظلالاً لايمكن أن تتطابق مع لغة أخرى ، وذلك لأن مفهوم Civilization لم يخضع لاستخدام مجازى مثلما خضع مفهوم Culture وإنما كان مباشراً ولذلك جاءت الترجمة معّبرة عن جوهر المفهوم .

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ بداية الاتصال بالغرب فى أوائل القرن التاسع عشر ، حيث ترجم فى عهد محمد على باشا كتاب "إتحاف الملوك الألبا بسلوك التمّدن في أوروبا"(١) ، ومع رفاعة الطهطاوى الذى استخدم مفهوم التمدن في التعبير عن مضمون المفهوم الأوروبى نفسه فيقول :"ويفهم مما قلناه أن للتمدن أصلين : معنوى ؛ وهو التمدّن فى الأخلاق والعوائد والآداب ، ويعنى التمدن فى الدِّين والشريعة وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التى تسمى باسم دينها وجنسها للتميز عن غيرها . والقسم الثانى ؛ تمدّن مادي وهو التقدم فى المنافع العمومية"(٢) .

وقد استمر هذا الفهم للتمدن وظلت اللفظة العربية المقابلة هى المدنية طوال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين . ففى جريدة "الجوائب" يذكر المحرر أن كثيراً من الناس – خصوصًا الذين خالطوا منّا الإفرنج في بلادهم وغيرها – يرون أن مستلزمات التمدّن أن يكون للإنسان حريّة فى كل شيء ، إذ لايكون تمدّن حقيقى من دون حرية تامة، إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد ، إذ هى تابعة للعادات . ثم إن التمدن من الألفاظ التى ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعانى ، فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف ، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكدّ في أسباب المعيشة والتجارة ، وتارة على التأدب والتظرُّف والتكيّس والبّشاشة وحسن استقبال الناس ، وتارة على الضبط والتدقيق في المعاملة وإعطاء الأجرة . والذى عليه الأفرنجة قاطبة أن التمدن صفة مشتركة بين الرجال والنساء . فلهذا كانت نساؤهم مشاركات لهم فى الأعمال والمساعى ، فإذا فرضنا صحّة دعوى الإفرنج تعيَّن علينا أن نقول إن التمّدن صفة مشتركة ، إذ هو مقصور على الرجال فقط ، فإن نساءنا لايحسنَّ عَمَلَ شيء وما أظن بعولتهن محولون عن هذه العادة لكونها مبنية

---

(١) وهو الجزء الأول من تاريخ شارلكان .

(٢) رفاعة الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية ، ص٦ .

فى زعمهم على شرف العرض . وعلى هذا نقول إنّا لانحصل من التمدن إلا على شطره فقط[1] .

ونشر محمد قدرى رسالة في التمدن ، جاء فيها : "التمدن هو اجتماع الناس في المدن والأمصار للأنس والتعاون ، فهو أخص من العمران الذي هو مطلق الاجتماع الإنساني سواء في البوادي والقفار أو في المدن والأمصار . وهذا هو مدلول كلمة "سيفيليزسيون" فإنها مشتقة من كلمة "لا طينية" هي سيسوتيا ومعناها المدينة . وقد عرفها نابليون الثالث في بعض مؤلفاته تعريفا شافيا حيث قال : ليس التمدّن بالانغماس والتفنّن في النعيم والترف ، وإنما التمدّن الاعتناء بالنفس وتهذيبها وحثّها على التخلّق بالأخلاق المَرْضِيّة والكمالات الأدبية"[2] .

وورد كذلك في صحيفة "روضة الأخبار" حيث أطلق لفظ التقدم التمديني على الدولة التي تلجأ للسلم ولا تلجأ للحرب[3] وكذلك استخدم اللفظ في ترجمات كتب القانون خصوصاً ما أطلق عليه القانون المدني . وقد ترجم في ذلك الوقت كتاب "التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية"[4] ، كذلك استخدم المفهوم بذات الدلالة في الوقائع المصرية حيث كتب محمد عبده في مقال له بعنوان "التمدن" واصفا العالم المتمدن بأنه عمرت دياره بعد أن كانت قاعاً صفصفاً بالأبنية العالية ، وتزينت بالأسواق الفسيحة ، والصنائع العديدة ، وصارت محط رجال السياسة ومطمع أنظار النبلاء[5] .

وفي كتابه "المرأة الجديدة" يقول قاسم أمين : "هذا الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه (ويقصد به التمسك بالماضى) وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها ، وإذا أتى هذا الحين – ونرجو ألا يكون بعيداً – انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة الشمس ، وعرفنا قيمة التمدن الغربي ، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية، وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء أكانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم ، لهذا

---

(١) انظر جريدة الجوائب ، الأعداد التالية : (١٢٨٦/٢/٢٠هـ ، ١٢٨٦/٨/٦هـ ،١٢٨٦/١/٢٩هـ ، ١٢٨٦/٥/١٠هـ ، ١٢٨٦/٥/٣١هـ) .

(٢) محمد قدري ، رسالة جليلة في التمدن ، القاهرة : (١٢٨٧هـ) .

(٣) روضة الأخبار الأسبوعية ، ع ٨-(٢٣صفر ١٢٩٤هـ /٨مارس ١٨٧٧م) .

(٤) د. بروسبير رامبو، التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية ، ترجمة أبي السعود أفندي (تلميذ الطهطاوي) ، (١٨٧٧م).

(٥) الإمام محمد عبده ، "التمدن" ، والوقائع المصرية ، (١٢٩٨/٢/١٩هـ /١٨٨١/٢/٢٠م) .

نرى الأمم المتمدنة – على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين – متشابهة تشابها عظيما في شكل حكوماتها وإداراتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغاتها وكتابها ومبانيها وطرقها ، بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل ... إلخ . ومن هذا يتبين أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريقة واحدة ، وأن التباين بين الأمم المتوحشة أو التى لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأة أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية ، وهذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين، ونشير إلى تقليدهم[1] . وإذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانهى قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلوم ، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان نموذج الكمال البشري؟ يعتقد أهل عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين على جميع أنواع الكمالات الأخلاقية الصحيحة ، وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه . فمن جهة أصول الأدب ، فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم بعلوم جديدة فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصريين وغيرهم . وقد كانت تلك الأمم تعرف تلك الأصول"[2] .

ويستخدم كذلك التمدن – بمعنى آخر – حيث يربطه بالمرأة وتحررها فيقول : "أما في البلاد التي ارتفعت إلى درجة عظيمة من التمدن ، فإنهن أخذن يرتفعن شيئاً فشيئاً من الانحطاط السابق"[3] .

وظل هذا الاستخدام لمفهوم المدنية سائداً حتى وقتنا الحاضر وبالدلالات والمعاني نفسها التي تمثل بها مفهوم "Civilization" . فقد استخدم المفهوم في ١٩٣٦م على أنه "حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتدبير الملك ، حيث جرت عادة الكتاب المتأخرين أنهم إذا أطلقوا كلمة " المدنية" أرادوا بها المدنية الحاضرة في مقابل الهمجية التي كان عليها البشر في الأزمنة الخالية ، أو التي لا تزال بعض الأقوام المنحطة تعيش في كنفها"[4] .

كذلك أطلق في ١٩٥٧م على الظواهر المادية في حياة المجتمع ، في حين أطلق لفظ الحضارة "Culture" على الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة ، حيث المدنية تنقل وتورث، فهي تراكمية ، أما الحضارة Culture فهي إنتاج مستقل يصعب انتشاره من مجتمع لآخر ،

---

(١) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، القاهرة : مطبعة الشعب ، (١٩١١م) ، ص١٨٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٥ ، ١٨٠ .

(٣) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، القاهرة : (١٨٩٩) ، ص٤–١٨ .

(٤) د. عبد الرحمن شهبندر ، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي ، القاهرة : مطبعة المقتطف ، (١٩٣٦م) .

ولا تستطيع الأجيال اللاحقة اقتباسه من السابقة[1] .

وفي الفترة الأخيرة ساد اضطراب واضح في استخدام لفظ المدينة وذلك لعدم وضوح تعريفات "ثقافة" و "حضارة" و"مدنية" وللخلط بينها جميعاً ، وذلك لتداخل المعنى الأوروبي مع المعني العربى لها . فاللغة العربية بها للمفاهيم الثلاثة ، أما اللغات الأوروبية فلم تعرف سوى مفهومي Civilization وCulture ومن ثم حدث تداخل شديد وبدأ كل كاتب يحاول اختلاق تعريف أو ترتيب علاقات من نوع معين . فهناك من يرى أن المدنية هي نسق وسيط بين الثقافات والثقافة الحضارية التي تغذيها جميعاً . ولا تتحرك هذه الثقافات بدونها ويستمر الصراع داخل هذه المدنية بين الثقافات ، وخاصة إذا ما وجدت ثقافة قوية[2] . وهناك من يقصرها على العلوم الطبيعية دون العلوم الاجتماعية . وهناك من يطلقها كلفظ جذاب سحري أو كصفة جيدة توصف بها الأشياء مثلها تماماً كلمة جميل وحسن ، وذلك دون فهم لأبعادها أو مضمونها .

٢- اتجاه ترجمة "Civilization" إلى اللفظ العربي "حضارة"

ويعد هذا الاتجاه هو الأكثر شيوعا في الكتابات العربية ابتداء من الربع الثاني من القرن العشرين ، وذلك على الرغم من أنه لم يكن منتشراً و لم يلحظ له وجود خلال القرن التاسع عشر . وبعيداً عن مناقشة مدى صحة المقابلة بين Civilization والحضارة – حيث ستتم مناقشة ذلك في الأجزاء القادمة من هذه الدراسة – فإن هذه الترجمة بدأت صحيحة في ضوء أحد معاني الحضارة ، إلا أن تطور المفهوم العربي وتلبسه بالدلالات الأوروبية للفظ الأجنبي قد أخرج مفهوم (الحضارة) عن نطاقه ومحتواه .

وبالنظر إلى التعرفات المتقدمة للحضارة نلحظ أنها هي نفسها التعريفات التي وضعت إزاء "المدنية" . فالخلاف لفظي والمحتوي واحد والمضمون هو هو ، ذات مضمون المفهوم الأوروبي "Civilization " ، حيث ارتبط مفهوم الحضارة إما بالوسائل التكنولوجية الحديثة ، مثل الحديث عن وسائل المواصلات على أنها الحضارة[3] . لأن الحضارة هي "مادة محسوسة في آلة تخترع وبناء ونظام حكومة محسوس يمارس ، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات . فالحضارة مادية"[4] ، أو ارتبط بالعلوم والمعارف والفنون الحديثة والأنظمة السائدة في أوروبا ، أي خلاصة التطور الأوروبي الحالي .

---

(١) د. فؤاد زكريا ، مرجع سابق ، ص٨-١٤ .

(٢) برهان غليون . اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، (١٩٨٥م)، ص١٢٤-١٢٥.

(٣) عباس شوقي ، طرف للمواصلات في مصر ، جريدة السياسة الأسبوعية ، ع٧٠ ، (٩يوليه ١٩٢٧م) .

(٤) سلامة موسى ، مرجع سابق ، ص١٧١ .

وقد برز ذلك في كتابات د. محمد حسين هيكل الذي أعطى مفهوم الحضارة معنى شمولياً ، بحيث رأى أن الحضارة العالمية واحدة ، وهي القائمة في أوروبا القرن العشرين على أساس أنها خلاصة التطور البشري ، والنتيجة المنطقية له : "فمن التعسف - كما يقول د. هيكل - أن تحدد الحضارة زماناً ومكاناً فهي ليست وليدة عصر من العصور أو قرن من القرون ، فالعصور المتباينة والقرون المتلاحقة تكاتفت في إقامة بنيان الحضارة وإن أمة من الأمم لا تجسر على ادعاء نسبة الحضارة العالمية إليها . فلقد ساهمت الأمم جميعاً في إعلاء صرح الحضارة ، كل بنصيب معلوم ، والحضارة العالمية على هذا القياس تجعلك تقف متردداً إزاء تقسيم الحضارة إلى شرقية وغربية . وهنا نتساءل ما هو الشرق وما هو الغرب ؟! إنهما اسمان على غير مسميين ، وبذلك يصبح الشرق والغرب رمزين لشيئين لاوجود لهما إلا في عالم الفرض والخيال ، دون أن يكون لهما نصيب من الواقع . فلنؤمن بأننا كنا ضحية وهم خدعنا دهوراً عديدة ، وآن لنا أن نتحرر منه ليتصافح الشرق والغرب ، وينصرفا إلى تأدية الرسالة المقدسة نحو الحضارة العالمية ، هذه الحضارة التي لا تعرف شرقاً ولا غربا . إن المدينة الأوروبية القائمة ليست ملكا لأوروبا وحدها وإنما هي ملك مشاع للعالم ، لأن جميع الشعوب قد ساهمت فيه عن طريق مباشر أو غير مباشر . إن الحضارة تراث عالمي لا يجوز شطره جزئين منفصلين ، فلا وجود لحضارة شرقية ولا لحضارة غربية ، وإنما هناك حضارة عالمية واحدة يجب الإيمان بها والإخلاص لها"(١) .

وعلى هذا الفهم للحضارة قامت معظم الكتابات في مصر والعالم العربي سواء منها ما انطلقت من إطار مرجعي غير إسلامي أو إسلامي ، فكلاهما تحدث عن الحضارة العالمية سواء بالدعوة إلى نقل كل قيمها والاندماج الكامل فيها مثلما فعل طه حسين ، أو بالحديث عن فضل المسلمين على العالم الغربي كما يفعل الكثير من المسلمين المعاصرين .

ومن ناحية ثانية ، أخذت المعاجم والقواميس التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين بترجمة "Civilization" إلى حضارة ، مع نقل التعريفات والدلالات والأبعاد التي ارتبطت بمفهوم "Civilization" ، مع إجماع بينها على أن الحضارة هي جملة الظواهر الاجتماعية ذات الطابع المادي والعلمي والفني والتكنيكي الموجودة في المجتمع ، وأنها تمثل المرحلة الراقية في التطور الإنساني(٢) .

---

(١) د. محمد حسين هيكل ، الحضارة بين الشرق والغرب ، جريدة السياسة الأسبوعية ، ملاحق (عام ١٩٣٢م) .

(٢) انظر على سبيل المثال :

- مجدي وهبة ، كامل المهندس ، مرجع سابق .
- مراد وهبة ، يوسف كرم ، مرجع سابق .
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص٤٧٥-٤٧٧ .

مع ملاحظة أن بعض هذه المعاجم يورد الأصل العربي للكلمة واشتقاقها من "حضر" وهي الإقامة في الحضر بخلاف البادية ، ثم ينتقل إلى المعنى الحديث لها وهو مظاهر التقدم المادي والتقني والفني والعلمي ... إلخ ، وكأن ذكر المعنى العربي القديم يعد من لزوميات الإخراج العلمي أو كمسوغ للانتشار أو مصادر شرعية للمعاني الجديدة أو على سبيل إبراء الذمة[1] .

وبالنظر إلى تطور المفهوم في الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية يلاحظ أنها تخرج عن ذات الدلالات التي تطور إليها المفهوم في أوروبا ، بل عكست وبأمانة هذه الدلالات ، حيث يثور الحديث مثلا عن الحضارة أو المدنية العالمية القائمة على مفهوم الإنسانية الواحدة التي تعني في جوهرها سيادة القيم الأوروبية ، ومن ثم يكون منطقياً ظهور مفهوم عالمية العلم وعالمية المنهج وعالمية المفاهيم . فالعلوم واحدة ولا يمكن أن تختلف من مجتمع لآخر والمنهج واحد والمفاهيم واحدة . وذلك أن الحضارة عالمية والمدينة عالمية ، ولا يوجد تعدد حضاري أو خصوصية . وإنما هناك علم واحد ولا علم ، ومنهج واحد ولا منهج . فكل ما يتسق مع المنظور المعرفي الأوروبي فهو علم وهو منهج ، وكل ما يخالفه أسطورة أو دين أو فولكلور تماماً مثلما هناك حضارة واحدة وهمجيات وحشية متعددة.

كذلك انتشرت المفاهيم التي نبعت عن مفهوم المدنية في طوره الأخير والتي تبرز المدنية على أساس أنها عكس الدينية . فنجد مثلا القانون المدني والمجتمع المدني مقابل المجتمع الديني أو العسكري أو السياسي . والثقافة المدنية وهي غير الثقافة الدينية التقليدية ، والمؤسسات المدنية والتعليم المدني مقابل التعليم الديني أو الأزهري .

وقبل الخروج من هذه النقطة هناك ملاحظة يجب تسجيلها وهي أن هناك اضطراباً واضحاً في الفكر العربي عند تعامله مع مفهومي"Culture" و "Civilization" ، حيث قدم للمفهومين الأوروبيين ثلاثة ألفاظ عربية هي "الثقافة" و"الحضارة" و"المدنية" ، فمن ترجم "Culture" إلى ثقافة فقد ترجم "Civilization" إلى حضارة، ومن ترجم "Culture" إلى حضارة ترجم"Civilization" إلى مدنية ، وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر . ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة الإنسانية ، وتكون الحضارة هي الجانب المادي منها . وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري ، وتكون المدنية هي الجانب المادي منها .

---

(١) انظر على سبيل المثال :

مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص٤٠ .

وقد أدى عدم الضبط هذا إلى اضطراب خصوصاً أن معظم الكتاب لا يذكر المقابل الأوروبي للفظ المستخدم ، رغم أن المعنى الأوروبي هو الكامن في ذهنه والمنساب من قلمه ، وخير مثال على ذلك ما قام به د. معن زيادة في موسوعته ، فعلى الرغم من أنه يتكلم عن الحضارة ووضع أمامها "Civilization" بكل اللغات الأوروبية ، إلا أن معظم مراجعه كان عن مادة "Culture" في المعاجم الأوروبية .

سادساً : الدلالة العربية لمفهوم "المدنية"

يختلف الباحثون حول تحديد الجذر اللغوي لكلمة "المدنية" فيرجعها البعض إلى "مَدَنَ" بمعنى أقام في المكان ، ويرجعها آخرون إلى "دان" وهي جذر مفهوم الدين وتعني خضع وأطاع[1] . وأيا كان مصدرها فإن إطلاق اللفظ في أول الدعوة الإسلامية اقترن بتأسيس الدولة وارتبط بمفهوم الدين بما يعنيه من دلالات الطاعة والخضوع والسياسة والسلطان والجزاء والإقراض والاقتراض والشأن والحساب والاستعباد والإذلال والعقيدة والورع ... إلخ[2] .

فقد أطلق النبي ﷺ لفظ المدينة على يثرب ، وكان لا يذكر كلمة يثرب أبداً . ونقل السمهودي في كتابه "وفا الوفا بأخبار دار المصطفى" أن ابن زبالة وابن شبية رويا أن النبي ﷺ نهى عن تسمية المدينة يثرب ، وأن البخاري ذكر في تاريخه حديث من قال يثرب مرة فليقل المدينة عشر مرات ، وروى أحمد بن حنبل وأبو يعلى حديثاً ، جاء فيه : ((من سَمَّى المدينةَ يَثْرِب فَلْيَسْتَغْفِرِ الله ثلاثاً))[3] .

و لم يكن هذا النهي والتشديد عليه من قبل النبى عليه الصلاة والسلام عن استخدام لفظة يثرب واستخدام المدينة إلا لدلالات مرتبطة بمفهوم "المدينة" تفترق كثيراً عن ذكر الاسم التقليدي لذات المكان . فالمدينة – منذ نشأة الإسلام – مثلت نظاماً حياتياً وتنظيمياً اجتماعياً جديداً في الجزيرة العربية ، أحدثت نقلة نوعية على مستوى الاعتقاد والتصور ومنهج الحياة والتفكير . فالمدينة مثلت – بدستورها (صحيفة المدينة) – نظاماً مجتمعياً لم يكن معروفاً في تاريخ العرب ، فقد ارتبطت في تكوينها الجديد بالدين الإسلامي وبنظام اقتصادي جديد (استعمال النقود والنهي عن المقايضة) وبعلاقات اجتماعية جديدة (الإخاء –

---

(١) لسان العرب ، مادة مَدَنَ .

(٢) تقي الدين أبي بكر بن زيد الجراعي ، تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد ، تحقيق الشيخ طه الولي (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ، ص١٥١ ، نقلا عن الشيخ طه ، مرجع سابق ص١١١

(٣) لسان العرب ، مادة دان .

– الشيخ طه الولي ، مرجع سابق ، ص ١١٢-١١٣

تنظيم العمل – التخصص) وبالرابطة السياسية بين مختلف الأصول العرقية والعقيدة الدينية ، وبسلوك إنساني فردي لم يكن معهوداً في تاريخ العرب (النظام اليومي للإنسان وعلاقاته المجتمعية) وبشكل معماري تكويني مركزه المسجد والسوق .

فقد كانت نشأة المدينة في الإسلام مرتبطة بتحويل مجموعة القوى التي كانت تسمى يثرب إلى مدينة ذات شرعة (دين) وسلطان (دان) ومميزة عن سائر أوجه الاستقرار البدوي والقروي[1] . وارتبطت المدينة على مدى التاريخ الإسلامي بمختلف جوانب النموذج الإسلامي للحياة الإنسانية . فصلاة الجمعة لا تكون إلا في المدينة ، ولا يكون بالمدينة غير مسجد واحد جامع ، وبرزت الاتجاهات حول العلاقة بين المدينة وجوهر العقيدة الإسلامية (الجمعة والجماعة) ، فهناك من ربط بين المدينة والجمعة والجماعة ، وهناك من لم ير الربط . كذلك ارتبطت الإمارة السياسية بالمدينة وكذلك الجهاد والتجارة والزراعة والمهن الأخرى[2] .

وبعيداً عن الخوض في خصائص المدينة الإسلامية وتكوينها الداخلي ونمطها المعماري وتشكليها الاجتماعي ومدى تميزها عن المدينة في الحضارات الأخرى[3] ، فإننا في هذا البحث سوف نركز على دلالات هذا المفهوم وعلاقاته بمفهوم المدنية ، وهل كان المسلمون في حاجة إلى إيجاد هذا الاشتقاق ؟ أي هل كانوا في حاجة إلى استخلاص القيم والأنماط والسلوكيات والمؤسسات والوظائف السائدة في المدينة ومحاولة بناء مفهوم يستبطنها جميعاً ، ويمثل نموذجاً أو يعبر عن نموذج راق للحياة الإنسانية ؟

هنا نلاحظ أن المدينة في الغرب اعتبرت مصدراً ومنبعاً لهذه القيم – قيم التهذيب والنظام والسوق والإنتاج والعلاقات الاجتماعية والسياسية – أي أن هذه القيم لم تكن

---

(١) محي الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة (١٩٨٩م) ، ص٢١٠

(٢) د. رضوان السيد ، مصائر المدينة العربية ، مجلة الفكر العربي ، ع ٢٩ ، نوفمبر ١٩٨٣م) ، ص٤-٧ .

(٣) حول المدينة في الإسلام راجع :

– عالم الفكر ، العدد الأول مجلد ١١ ، (إبريل – يونية ١٩٨٠م) .

– عددي الفكر العربي ٢٩-٣٠ .

– Hourani, and S.M.Stern (eds.) The Islamic City : A Collequilem, Pennsylvania press, (1970) .

– د. رضوان السيد ، المدينة والدولة في الإسلام : دراسة في رؤيتي للماوردي وابن خلدون بيروت : مجلة الأبحاث – الجامعة الأمريكية ، السنة ٣٤ ، (١٩٨٦م) ، ص٦٧-٨٦ .

سائدة في العصور السابقة ، و لم تظهر إلا مع التطور الأخير للمدينة كما حدث في بداية الثورة الصناعية ، وقد تلا ظهور المدينة ونشأ عنه هذا النمط الحياتي الذي اعتبره الكتاب الأوروبيون نمطاً راقياً للحياة البشرية يجب الاقتداء به وتعميمه .

أما المدينة في الخبرة الإسلامية فهي نتيجة لوجود هذه القيم والأنماط والسلوكيات وليست سببا لها . فالقيم التي سادت المدينة في العصر الإسلامي لم تكن وليدة حياة أهل المدن . بل هي ناتجة عن العقيدة الإسلامية ، ومن ثم كانت المدينة إحدى صور تشكل حياة المسلمين الذين استبطنوا وتمثلوا هذه القيم الراقية . ومن ثم لم يكن هناك حاجة لإطلاق مفهوم مشتق من المدينة منسوب إليها ليعبر عن هذه القيم أو عن النموذج الإنساني الذي تمثله المدينة ، إذ أن قيم العقيدة الإسلامية تعبر عما هو أكثر رقيا وتجريدا مما هو سائد في المدينة ، فقيم مثل النظام وحسن المعاملة والأخوة وحب العمل والمشاركة والتطوع والصدق وحب العلم وحب الجمال والسعي للمعرفة وإنتاج العلوم والفنون والصنائع وتنظيم المجتمع وتحديد العلاقات بين أطرافه ... إلخ ، هذه جميعها تعد من جوهر الاعتقاد الإسلامي سواء طبقها معتقدوها في مدينة أولا .

ومن ناحية ثانية ، فإن المدينة الإسلامية بدأت بما انتهت إليه المدينة الغربية ، إذ إن أعلى أطوار المدينة الغربية – طبقا للامبارد – هي مرحلة المتروبوليتان أي المدينة التي تتبعها مدن أخرى وتنبثق عنها ، حيث شهدت الخبرة التاريخية الإسلامية مفهوم الحاضرة "Mitropolis" وليس فقط "Mitropolie" . فقد كانت المدينة الإسلامية منذ ظهورها حاضرة لأمصار ومناطق شاسعة ، اتسمت بصفات مثالية من حيث تخطيطها وفن معمارها ونظامها الاجتماعي والسياسي . فقد كانت المدينة المنورة ثم الكوفة ثم دمشق ثم بغداد ثم القاهرة وقرطبة والأستانة ، جميعها حواضر راقية تتبعها مئات المدن الأخرى وتنبثق عنها ، في حين أن مفهوم الحاضرة لم تشهده أوروبا الحديثة إلا كمرحلة أخيرة لتطور المدينة الغربية إبان مرحلة البغي (الاستعمار) وبعد الثورة التكنولوجية الحديثة .

ومن ناحية ثالثة ، إذا كان تطور المدينة الأوروبية المعاصر يعد – لديهم – دليلا على الرقي الإنساني في مرحلة متقدمة في سلم التاريخ البشري – طبقاً لهم – فإن ذات هذه الصورة اعتبرها ابن خلدون مرحلة نهائية في عمر الدولة ، وغاية مؤذنة بانهيار العمران الإنساني ، إذ أن ابن خلدون عندما تحدث عن الحضارة كان يقصد بها مرحلة التحضر أو ظهور المدن وهي مرحلة من مراحل عمر الدولة التي تحدث عنها ، ومن ثم لم يكن ابن خلدون يقصد فيما كتب مفهوم الحضارة بمعناه المعاصر المترجم عن لفظة "Civilization" ولم يقصد مفهوم الحضارة بمعناها اللغوي والقرآني الشامل ، وإنما قصد فقط مجرد الاشتقاق من "حضر" أي الصفة التي تطلق على النمط المعيشي لأهل المدن والحضر . وقد اعتبر هذه

المرحلة مرحلة ترف مؤذنة بانهيار العمران ، لأنها تنافي مفهوم استخلاف الإنسان في الأرض والرسالة التي حملها الله إياه ، وتنافي كذلك قيم التسخير الإلهي للكائنات والأشياء (المخلوقات جميعها) ، إذ هناك ضوابط شرعية تحدد دور الإنسان ورسالته في الكون وعلاقاته مع المخلوقات الأخرى وطرق إنتاجه واستهلاكه . فليس الأمر أمر رفاهية أو استهلاك وفير أو مجتمع من كلٍ حسب طاقاته إلى من كلٍ حسب حاجته كما يرى روستو وماركس ، وإنما هي منظومة متكاملة من القيم والضوابط تحدد حدود الإنسان ومنهج تعامله في الكون أخذا وعطاء وترسم له نهجا محدداً . وهكذا رأى ابن خلدون أن طور الحضارة – بمعنى سكنى الحضر – هو طور نهاية العمران حيث يقول : "ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجلاب المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح وأحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوال إلى الفعل إلى غايتها ، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة عن الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منها كما قلنا"[1] .

فالحضارة عند ابن خلدون – أي سكنى الحضر والمدن – هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير[2] .

خلاصة القول إن التاريخ الإسلامي لم يَسِر على نمط التاريخ الأوروبي نفسه ، بل كان لكل منهما نمطه المستقل والمغاير للآخر . فإذا كانت المدينة تمثل مرحلة متأخرة فى تاريخ التطور الأوروبي ارتبطت بالأنوار وبالتصنيع وبالإصلاح الديني والسياسي ، وقادت هذا التطور وأخرجت أوروبا من العصور الوسطى المظلمة ، ومن ثم فإن هذا النسق استحق أن يكون منهجية أو نمطا اجتماعياً يستحق التقليد والتكرار والنسبة إليه باعتباره نموذجاً

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، القاهرة / دار نهضة مصر ، (١٩٨١م) ص٥٧٨-٥٧٩.

(٢) المرجع السابق ، ص٥٨٥ .

حياتياً وإنسانياً راقياً ، إذا كان هذا صادقاً وصحيحاً في التاريخ الأوروبي، فإن التاريخ الإسلامي انطلق من قيم أخرى مثلت لدية المذهبية ، واستحقت من المسلمين الانتساب إليها. هذه القيم نبعت من العقيدة المنزلة والرسالة الموحاة من عند الله تعالى ، ومن ثم جاءت باقي ظواهر الحياة نابعة منها وليست مبدعة ومنتجة لها. فإذا كان الأوروبي يستقي أفكاره ونظرياته ونظمه من واقعه فحسب ، يستخلص منه الأفكار والعبر والقيم والأنماط والسلوكيات ، فإن المجتمع المسلم على العكس من هذا تماماً يحاول دائماً أقلمة الواقع وتكييفه طبقاً لتصوره العقيدي النابع عن شريعته الموحاة من عند الله تعالى . ومن هنا فإنه على الرغم من أن المدينة الإسلامية بدأت على أفضل صورها منذ البعثة إلا أنه لم يظهر مفهوم المدنية . وعندما جاء ابن خلدون واستخدم لفظ الحضارة - المدنية بالمفهوم اللغوي - كان يشير إلى طور غير مفضل لديه وغير وظيفي في حياة البشر ، طور يمثل مرحلة انهيار العمران البشري، وليس هو مرحلة راقية تستحق التقليد والاحتذاء ، مثلما برز في الغرب الأوروبي .

سابعاً : حول التعريف بمفهوم الحضارة .

إن المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبع دلالاته في مصادرها الأساسية ، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع . وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره ، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعياً للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي .

وبالنظرة إلى مفهوم الحضارة يلاحظ أن استخدام ابن خلدون للمفهوم قد توافق مع جذور المفهوم الأوروبي "Civilization" ، ومن ثم وقف الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم ، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلي شامل يؤطر الحركة البشرية ويلقي عليها بصفات قيمية معينة ، بل إن استخدامه لهذا المفهوم متسق تماماً مع بنائه الفكرى في "المقدمة" ، وحديثه عن تطور الدولة ومراحلها ، وهنا يلاحظ أيضاً أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر (شعباً وإقليما وحكومة) . وإنما كان يقصد ما يمكن أن يسمى العهود السياسية أو النظم السياسية أو عملية توارث السلطة وانتقالها أو توالي الأسر الحاكمة ، لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة مقصوراً فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية .

ووجه التلبيس هنا ليس نابعاً من استخدام ابن خلدون ، بل نابعاً من أن الباحثين العرب استبطنوا الدلالات المشتقة والمعاني من مفهوم "Civilization" ، بحيث مثلت هذه

الدلالات أرضية أساسية لديهم وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة في عقولهم ، ومن ثم كان رجوعهم لابن خلدون أو للقواميس العربية القديمة والتركيز فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر دون باقي الاستخدامات الأخرى ، يمثل رغبة في البحث عن مقابل عربي للدلالات الراسخة في أذهانهم ، أي أن رجوعهم كان رجوعاً تسويغياً استظهارياً ، ليس رجوعاً للبحث عن حقيقة المفهوم باستنطاق اللغة العربية والاستماع إليها بكل دلالات مفاهيمها .

فبالنظر إلى "لسان العرب" مثلا نجد استخدام الحضارة بمعنى الحضر جاء في الفقرة السادسة ، أي بعد خمس فقرات واستخدامات للمفهوم ، وجميعها بعيد عن هذا المعنى . كذلك فإن هذا هو الاستخدام الوحيد لمفهوم الحضارة بمعنى الحضر على مدى أثني عشر عموداً في "لسان العرب" تشمل خمس صفحات ، ولذلك سوف نورد الاستخدامات التي ذكرها ابن منظور حسب ترتيبها[1] :

١- الحضور نقيض المغيب والغيبة ، حضر يحضر حضوراً حضارة ، وكلمه بمحضر فلان وبحضرته أي بمشهد منه .

٢- بمعنى عنده : كنا بحضرة ماء ، ورجل حاضر .

٣- قرب الشيء : الحضرة : وتقول كنت بحضرة الدار .

٤- جاء أو أتي : حضرت الصلاة ، أو حضر القاضي .

٥- الحضر خلاف البدو : والحضارة الإقامة في الحضر .

٦- الحاضرة : الحي العظيم .

٧- الحاضر : ضد المسافر .

هذه استخدامات المعاني للمفهوم ، وهناك استخدامات أخرى اشتقاقية تشير إلى أشياء مثل الحضير وهو دم غليظ . وبالنظر إلى هذه الدلالات يلاحظ أن أولها وأعمها وأكثرها تكرارا يشير إلى استخدام "حضر" بمعنى "شهد" أي الحضور كنقيض للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة[2] .

وهذا هو أول استخدام يذكر دائماً في جميع معاجم اللغة ، وكأنه هو أصل استخدام

(١) لسان العرب ، مادة حضر .

(٢) راجع : القاموس المحيط ، مادة حضر ،

- أساس البلاغة ، مادة حضر .

المفهوم ، أو قرين لفظ حضر . وعلى الرغم من ذلك إلا أن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للفظ بَحَثَ عن الحضارة بمعنى سكنى الحضر أو عكس البداوة ، مع أن أول لفظ يقابله في أي معجم هو الحضور كنقيض للمغيب أو بمعنى الشهادة ، وحتى إذا اصطدم بالمعنى الأول واستخدمه ما يلبث إلا وينحرف به إلى دلالات مفهوم "Civilization" فنجد من يعرف الحضارة بالآتي : "الحضارة من حضر يحضر ، يحضر الشخص ليعمل مع الآخرين كي يتأنس ويؤنس محيطه ، وبذلك يهيئ الشروط اللازمة التي توفر الكرامة لديه ، فمتحضر كل مجتمع يحترم الكرامة ويجسدها في معاملات أفراده والحضارة تراث مشترك بين جميع الشعوب قديمها وحديثها ، وإنها إرث إنساني في نمو لا ينقطع ، مثل بحر زاخر بالمياه والأمواج وله روافد عديدة تصب فيه على الدوام ، تلك الروافد هي الثقافات القومية"(١) .

وانطلاقاً من الجذر اللغوي "حضر" بمعنى شهد من الحضور الذي هو نقيض المغيب ، نبحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم ، فنجد أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد : ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [البقرة : ١٨٠] ، ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى﴾ [النساء : ٨] ، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، وجميع هذه الدلالات تؤدي معنى الشهادة أو الحضور .

وللشهادة في القرآن الكريم دلالات أربع متكاملة فيما بينها تتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي ، هذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت مضمونها ومعناها ، فأي واحدة من هذه المعاني الأربعة تمثل جزءاً من بناء مفهوم الحضارة ، ومن ثم لا يمكن القول إن أيا منها يعبر عن مفهوم الحضارة ، بل لابد من توافرها جميعاً في منظومة أو نسق واحد حتى تعطي المفهوم كامل معانيه وهذه الدلالات هي(٢) :

١- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله ، والاعتراف بتفرده سبحانه بالألوهية والربوبية ، وهي محور العقيدة الإسلامية ، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه .

٢- الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل ، أو الإظهار والتبيين ، أو الإخبار المقرون بالعلم ، أو الملاحظة والمراقبة ، وتعد مدخلا من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة .

---

(١) محمد عزيز الحبابي ، الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع ، الرباط : مجلة الوحدة ، ع٤ ، (يناير ١٩٨٥م) ، ص ٧-٨ .

(٢) حول إعادة تعريف مفهوم الحضارة ، انظر : نصر محمد عارف مرجع سابق ، ص٢٠-٢٢ .

٣- الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة ودفاعاً عن تحرير الإنسان من عبادة العباد وإخراجه إلى عبادة الله وحده .

٤- الشهادة كوظيفة لهذه الأمة : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة : ١٤٣] .

وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة ، حيث إنّ "واجب الشهادة لا تقوم به إلا الأمة الوسط الخيرة المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها أو فقدان شيء من معالم شخصيتها ، لتكون مثلا يحتذى ونموذجاً به يقتدى ، وأسوة للأمم تتأسى بها وتترسم خطاها . وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس تعني أن ، تكون هذه الأمة قوة عالمية محررة تقوم على العدل وتعمل به ، وتحمي حق الآخرين في الاختيار وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد ، يقوم على التحرر من عبادة العباد والتخلص منها إلى عبادة الله وحده ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة"(١) .

وطبقاً لهذه المعاني الأربعة ، فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج إنساني يستبطن قيم التوحيد والربوبية ، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه والمتحكم في تسييره ، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه وتحسينها وتزجية معاش الناس فيها ، وتحقيق تمام التمكين عليها والانتفاع بخيراتها وحسن التعامل مع المسخرات في الكون وبناء علاقة سلام معها لأنها مخلوقات تسبح بحمد الله ، أو رزق لابد من حفظه وصيانته . وكذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة .

وإذا كانت هذه هي دلالة مفهوم الحضارة في الأصول الإسلامية ، أو بالأحرى في القرآن الكريم . وإذا كان هذا التعريف ينطبق على خبرة الإسلام ، فما هو الموقف وكيف يمكن النظر إلى التجارب أو الخبرات البشرية خارج إطار الإسلام هل ينطبق عليها هذا التعريف ، وهي لم تؤمن بالإسلام ؟ ومن ثم نخرجها عن دائرة الحضارة - كما يفعل المنظور الأوروبي مع الخبرات المخالفة له - أم أن تعريف الحضارة الذي سبقت الإشارة إليه مغلف بالخصوصية ابتداء ، ولا يمكن تعديته إلى التجارب والخبرات البشرية الأخرى ؟ وهل يستقيم

(١) د. طه جابر العلواني ، تقديم وتحقيق كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للشيخ مصطفى الورداني ، الرياض : شركة العبيكان للطباعة والنشر ، (د. ت.) ، ص١٥.

هذا في الوقت نفسه الذي نؤمن فيه بأن الإسلام هو دين للناس جميعاً يشمل جميع ظواهر الكون ولا يخرج عنه منها شيء : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

وهنا نجد أن جوهر مفهوم الحضارة في الإسلام هو الحضور والشهادة ، ومن ثم فإن الحضارة بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه هي حضارة الإسلام أو حضور الإسلام في الكون، وهذا لا يعنى أنه نموذج حضور جميع الخبرات والمذاهب والأديان الأخرى ، بل إن لكل واحدة منها حضوراً قد يكون قريباً أو بعيداً عن حضور الإسلام ، ومن ثم فإن مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور ، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ نموذجا بشرياً للحياة بكل أبعادها ونواحيها . تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالأتباع .

ومن ثم فإن الحضور مرحلة متقدمة في تجربة أي مجتمع ، إذ إن كثيراً من المجتمعات الإنسانية تقتصر على مجرد الوجود دون حضور[1] ، ومن ثم لا يمكن إطلاق مفهوم الحضارة عليها مهما كان نتاجها الذهني والمادي ، طالما وقفت فقط عند مجرد الوجود ، وهنا يثور التساؤل ما هو الفارق بين الحضور والوجود ؟ وكيف يمكن معرفة نمط الحضور وتقويمه ؟ وهل الحضور دائماً يكون نسقاً جيداً وملائماً للحياة الإنسانية ؟ وهل مفهوم الحضارة بهذا المعنى يعني قيمة حسنة دائماً ؟ أو مرحلة أو راقية في الحياة البشرية ؟ أم صفة جيدة ؟

إن قيام المجتمع – أي مجتمع– يستلزم نمطاً من القيم والمعايير والمعتقدات والأفكار والسلوكيات ، كذلك يستلزم أيضاً نمطاً من المبتكرات والأدوات والمؤسسات والعمارة والفنون وطرق الإنتاج والمعايش . كلا هذين النمطين يعني أن المجتمع قد حقق نوعاً من العمران، أي تعمير الأرض وبناء نموذج إنساني عليها ، لكن لا يعني الحضارة ، إذ أن مجرد قيام العمران فقط في المجتمع لا يعني أكثر من الوجود مثل أنموذج الصين والمايا والأنكا والزولو ... إلخ . ذلك أن الحضور يستلزم فوق العمران تقديم نموذجاً للإنسانية للاقتداء به، أي نمط من العلاقات مع بني البشر الآخرين ، ومع الكون أو مسخرات الله في الكون ، أى طرح نموذج إنساني للاقتداء به أو للتبشير به بغض النظر عن مضمون هذا النموذج .

وبعيداً عن إضفاء أي قيمة حسنة على مفهوم الحضارة فقد تكون الحضارة بهذا المعنى سيئة أو مدمرة ، أو غير مناسبة للحياة البشرية ، وإنما هذا لايمنع من إطلاق لفظ

---

(١) حول مفهوم الحضور والوجود راجع :

– مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مرجع سابق ، ص٢١

الحضارة عليها طالما تحققت الأبعاد التالية :

١- وجود نسق عقيدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلباً أو إيجاباً .

٢- وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع يشكل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف .

٣- وجود نمط مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة .

٤- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته وعالم أشيائه وقواعد التعامل مع هذه المسخرات وقيمها .

٥- تحديد نمط العلاقة مع الآخر ، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده ، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع .

ومن ثم يمكننا تعريف التجارب البشرية وتقويمها طالما حققت مفهوم الحضور وتعدت مفهوم الوجود إلى الحضور . فالحضارة الأوروبية المعاصرة مثلا لها موقف محدد من هذه الأبعاد ، فلها موقف من عالم الغيب والإله ، ولها بناء فكري وقيم وسلوكيات معينة ، وكذلك لديها بناء مادي له خصائص معينة لها نمط في التعامل مع مسخرات الله أي مع البيئة والمخلوقات الأخرى ، ولها نمط معين وأهدافا معينة من التعامل مع المجتمعات البشرية الأخرى (غير الأوروبيين) . فإذا ما أردنا وصف الحضارة الغربية أو معرفة كنهها لابد من دراسة موقفها من هذه الأبعاد ومن ثم معرفة نموذجها الإنساني الذي تقدمه للبشر ، هل يصلح الاقتداء به أم لا ؟ ويمكن تطبيق الأمر نفسه مع أي تجربة بشرية أخرى .

ومن هذا يتضح لنا أنه لا يمكن منطقياً أن تكون هناك حضارة واحد تتعدد روافدها إلا إذا كانت هذه الحضارة هي أفضل نموذج بشري مما يجعل جميع الشعوب تتخلى عن موروثها ونماذجها وتتبناه كلية . كذلك فإن تنافس أو صراع الحضارات أمر منطقي تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطياته لأن الاختلاف سنة سنن الله في الكون: ﴿**ومن آياتِه خَلْقُ السمواتِ والأرضِ واختلافُ ألسِنَتِكُمْ وألوانِكُم**﴾ . [الروم : ٢٢] ، كذلك لا يمكن اعتبار كل حضارة أنها تحمل نموذجاً راقياً للإنسان . فلفظ الحضارة لا يعني قيمة حسنة في ذاته أو صفة جيدة توصف بها الأشياء والأفكار ، وإنما هو لفظ محايد يختلف باختلاف نموذج الحضور ومكوناته .

ومن هذا المنطلق يجب النظر إلى جميع معارف الإنسان وعلومه ومناهجه ومفاهيمه

وقيمه . فلا يستقيم منطق القول بأن وحدة الأصل الإنساني تستلزم وحـدة معارفه وعلومه ومناهجه وقيمه ، لأن ذلك يجعل من علوم الحضارة الغالبة علوماً ، عالمية وكذلك مفاهيمها ومناهجها ، إذ أن وحدة الأصل الإنساني لا ترتب وحدة علومه ومعارفه ، لأنه لم يولد بهذه العلوم والمعارف وإنما يكتسبها في تفاعله مع البيئة والمجتمع والزمان والمكان ومن تراكم الخبرات وتوارثها : ﴿**وا لله أخرجكُـم مِن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم لاتَعلَمُونَ شَيئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمعَ وَالأَبصَارَ وَالأَفئِدَةَ**﴾ ، [النحل : ٧٨] حيث السمع والبصر والفوائد هي مداخل معرفة الإنسان . وبهذه المداخل يجب أن نعيد النظر فيما تتداوله من مفاهيم ومناهج ونعيد تقويمها طبقاً للنموذج الذي يبتغى الحضور من خلاله ، ويطرح للبشرية لتقتدي به أو تسير عليه .

ومن ثم فإن هذا المعنى لمفهوم الحضارة يعطي كل تجربة خصوصيتها وتميزها ومذاقها الخاص ولا يعلي إحداها على الأخرى إلا طبقاً لما تقدمه من نموذج يتسق مع مفهوم الفطرة البشرية ومدى تقبلها له . ومن ثم فإن هيمنة نموذج بشري معين على باقي النماذج لن يكون له وجود طالما ساد الاقتناع بهذا المفهوم للحضارة . وكذلك فإن إعادة النظر في صلاحية العلوم والمناهج والمفاهيم السائدة في عالمنا المعاصر أمر على درجة عالية من الأهمية لفصل الأوراق وتمييزها لتقويم الحضارات المعاصرة والتعرف عليها ، ومن ثم معرفة موقع حضارة الإسلام منها .

الخلاصة :

من خلال العرض السابق لمفاهيم (**الحضارة والثقافة والمدنية**) نلاحظ مدى ما حدث للبناء المفاهيمي العربي المعاصر من تشويه وعدم تحديد وخلط للدلالات والمعاني، مما يفقد الكلمات والألفاظ ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكري والحوار ونقل المعاني والدلالات ، بحيث أدى تعدد مصادر التعريف بأي من هذه المفاهيم واختلاط الأصول والماهيات ، أدى إلى نوع من حوار "الطرشان" في الجماعة العلمية العربية ، حيث لم تعد الألفاظ بإزاء معان محددة ، وإنما يختلف المعنى والدلالة من ذهن إلى آخر ، ومن ثم فإن أطراف الحوار لا يقفون على أرضية واحدة ، وإنما كل منهم تقع على ذهنه ظلال للمفهوم مخالفة لتلك التي وقعت على ذهن الطرف الآخر ، ومن ثم فلن يصلوا إلى اتفاق حقيقي ، وهذا ما يلاحظ في واقعنا الثقافي من إعادة وتكرار مناقشة القضايا عينها بعد مضى قرن من الزمان ، مثلا على ذلك قضية المرأة وأهل الذمة والحريات العامة والعلاقة بين السياسة والدين، أو بين الدين والعلم او الأصالة والمعاصرة ، أو القومية والدين ... إلخ .

كل ذلك لعدم وضوح إطار المفاهيم المتداولة ، وهذا الأمر يستلزم إعادة بحث وتنقية

المنظومة المفاهيمية والمتداولة في إطار الجماعة العلمية العربية . وهذا البحث لن يسلك منهجاً واحداً ، بل مناهج متعددة ، ذلك أن المفاهيم المتداولة ليست على مستوى واحد من الخلط والتشويه ، و لم تخضع لعملية واحدة ، وإنما هناك مستويات لهذه المفاهيم ، بل ونوعيات لها تخضع كل مجموعة لمنهج مستقل يحقق القصد والغاية ، وهي الوصول إلى الحقيقة دون تشويه أو التباس . فالمفاهيم الثلاثة التي تم تناولها في هذا السياق ذات طبيعة خاصة ، إذ أنها ليست مفاهيم معبرة عن حقيقة شرعية ، و لم تكن متداولة بكثرة في التراث العربي الإسلامي ، بل تم تداولها بهذه الصورة في القرن الماضى والقرن الحالي ، ولذلك تم تناولها بالمنهج السابق والذي تمثل في الخطوات التالية :

- البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصيلة التي صك منها وحمل بدلالاتها ومعانيها ، ومن ثم تم الوصول إلى تجريد للمفهوم يعبر عن حقيقته وجوهره . وما هيته بعيداً عن أي التباس بخبرات أو دلالات لحقت به في تطوره .

- تتبع تطور المفهوم في بيئته الأصلية وكيف تم سحبه من معانيه اللغوية إلى معان اصطلاحية معينة . وهل هناك اتساق بين الاثنين أم أن المفهوم تجاوز تماماً الدلالات اللغوية وحمل لدلالات أخرى .

- والتركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربي لهذا المفهوم ، وهل تمت ترجمة للمعاني والدلالات أم للفظ في معناه الظاهر فقط ، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصلية وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينهما في صورتهما المجردة بعيداً عن التعريفات والمصادقات .

- تتبع تطور المفهوم في الفكر العربي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحق باللفظ ، وهل ظل اللفظ العربي محافظاً على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصلية له في اللغة العربية أم أحدث مزيجا منهما ؟

- العودة للدلالات العربية الأصلية للمفهوم العربي الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي ، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقية له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها ، وذلك تمهيداً لمحاولة إعادة تعريف المفهوم العربي ، أو تنقيته مما لحقه من ظلال المفهوم الأجنبي ، وصولاً إلى المعاني والدلالات الأصلية للمفهوم العربي .

مفهوم العلم

أ.د علي جمعة

مفهوم العلم عند المسلمين :

العلم مصطلح كثرت تعاريفه حتى إنه بلغ لايعرف ، وأورد الشوكانى فى أول إرشاد الفحول تعاريف كثيرة له نسوقها فيما يلى :

قال رحمه الله (٣/١ ط مصطفى الحلبى سنة ١٣٥٦) : وقد اختلفت الأنظار فى ذلك كثيرا حتى قالت جماعة منها الرازى بأن مطلق العلم ضرورى فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة ويكفى فى دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم إلى ضرورى ومكتسب . وقال قوم منهم الجوينى إنه نظرى ولكنه يعسر تحديده ولاطريق إلى معرفته إلا القسمة والمثال فيقال مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق . والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال إن أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا للتعريف لها فلا يعسر ، وإن لم يفيدا تمييزا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم .

وقال الجمهور إنه نظرى فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدودا فمنهم من قال :

١- هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل ، وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم . وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء اتفاقا .

٢- ومنهم من قال : هو معرفة المعلوم على ما هو به . وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل إذ لايسمى معرفة .

٣- ومنهم من قال : هو الذى يوجب كون من قام به عالمًا أو يوجب لمن قام به اسم العالم ، وفيه أنه يستلزم الدور لأخذ العالم فى تعريف العلم .

٤- ومنهم من قال : هو مايصح ممن قام به إتقان الفعل . وفيه أن فى المعلومات مالايقدر العالم على إتقانه كالمستحيل .

٥- ومنهم من قال : هو اعتقاد جازم مطابق . وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهى علم .

٦، ٧- ومنهم من قال : هو حصول صورة الشيء فى العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب ، وقد جعل بعضهم هذا حدا للعلم بالمعنى الأعم الشامل للأمور المذكورة ، وفيه أن إطلاق

اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا .

٨- ومنهم من قال : هو حكم لايحتمل طرفاه - أى المعلوم عليه وبه نقيضه وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم .

٩- ومنهم من قال : هو صفة توجب تمييزا لمحلها لايحتمل النقيض بوجه وفيه أن العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لإمكان خرق العادة بالقدرة الإلهية .

١٠- ومنهم من قال : هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك . وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه ، مع كون المجاز مهجورا فى التعريفات ، ودعوى استشهاره فى المعنى الأعم الذى هو جنس الأخص غير مسلمة .

١١- ومنهم من قال : هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به ، وقال المحقق الشريف : وهذا أحسن ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم ، لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ، ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى ، والتجلى هو : الانكشاف التام ، فالمعنى أنه : صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه ، فيخرج عن الحد ، الظن والجهل المركب ، واعتقاد المقلد المصيب أيضاً ؛ لأنه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة انتهى - يعنى كلام الشريف- وفيه أنه يخرج عنه إدراك الحواس فإنه لامدخلية للمذكور به فإن أريد به الذكر اللسانى كما هو الظاهر ، وإن أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فإما أن يكون من الجمع بين معنى المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور فى التعريفات .

هذا جملة ماقيل فى تعريف العلم ، وقد عرفت ماورد على كل واحد منها ، والأولى عندى أن يقال فى تحديده هو : صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاما وهذا لايرد عليه شيء مما تقدم انتهى كلام الشوكانى ، وقد قيل فيه تعريفات أخر لايتسع المقام لذكرها فنكتفى بما قيل والذى استقر عليه أغلب المتأخرين من علماء المسلمين أنه : الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل .

العلم والمعرفة :

هو والمعرفة سواء ، وقيل إنهما مختلفان فالعلم لايسبقه الجهل والمعرفة قد يسبقها جهل ، وعليه يطلق على الله عالم ، ولايطلق عليه عارف ، والعلم يتعلق بالنسب أو وضع

لنسبة شيء إلى آخر ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف المعرفة فإنها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً .

وعلى كل فإن العلم قد يستخدم فى موضع المعرفة والعكس ، فقد يستخدمان ويراد منهما مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق بمعناهما فى فن المنطق ، وهذا الاستخدام الأخير هو المراد من العلم والمعرفة فى تعاريف العلوم المدونة[1] .

العلم كلقب على الفنون :

ويطلق العلم أيضا فى التراث الإسلامى على الفرع من المعرفة الذى له موضوع ومسائل فيقال : علم الفقه وعلم الطب ... إلخ ، ثم تطور مع بداية القرن العشرين فقصره الأوريون ومعهم المتعلمون من غيرهم – على طريقتهم فيما كان طريقه الحس والتجربة فقط وأصبح استعمال كلمة العلماء قاصراً على المشتغل بعلوم التجريب . فما هو تطور دلالة لفظ العلم عند الغربيين .

العلم عند المحدثين الغربيين :

مفهوم لفظة"Science" الإنجليزية : والتى ترجمت إلى لفظة علم . يستلزم الوقوف على المعنى الدقيق لكلمة Science فى الإنجليزية (ومايقابلها فى اللغات الأجنبية الأخرى فى اللاتينية Scientia وفى الفرنسية Science) الكشف عن سيرة هذه الكلمة ، وذلك لأن العلم كفاعلية إنسانية كان يدخل حتى وقت ليس ببعيد ، ضمن نشاط فكر أعم هو الفلسفة حيث كانت الفلسفة تبحث ضمن ماتبحث فى الرياضيات والفيزياء والكمياء والطب فكان الفيلسوف يجمع بين الفلسفة والعلم والأدب وغير ذلك دون تمييز قاطع بين هذه المجالات ، فمتى اتخذت كلمة "علم" أو "عالم" شكلا محددا ؟

لقد دخلت كلمة "عالم" Scientist إلى اللغة الإنجليزية حوالى سنة ١٨٤٠م لتميز أولئك الذين يبحثون عن اطرادات تجريبية فى الطبيعة عن الفلاسفة والمثقفين والمفكرين بالمعنى العام إلى حد بعيد ، وعادة ماينظر إلى المناطقة والرياضيين على أنهم علماء ، على الرغم من توقف اعتبار الرياضيات علما تجريبيا خلال سنة ١٨٩٠-١٩١٠ ، والآن فإن اسم عالم يغطى أيضاً المختصين فى العلوم الاجتماعية تقريبا دون تقيد ، ولاتملك اللغات الأوروبية الأخرى كلمات متكافئة تماما مع كلمة "عالم" ، فالكلمة الفرنسية Savant والإيطالية Scienziato والإلمانية Wissenschtler والروسيةUcheny تشير أيضا إلى

---

(١) شرح الإسنوى على منهاج الوصول فى علم الأصول للبيضاوى المسمى بنهاية السول وسلم الوصول لشرح نهاية السول للعلامة محمد نجيب المطيعى ١/٨-٩ط جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٣ م ط السلفية .

الفلاسفة والمؤرخين والمثقفين المنهجيين الآخرين ، وينعكس غياب التمييز اللفظى أحيانا على تنظيم العمل والمؤسسة العلمية ، على سبيل المثال ، يدخل الفلاسفة والمؤرخون ضمن الأكاديمية السوفيتية للعلوم(١) .

وإذا كان العالم فى المفهوم الإسلامى لايستلزم أن يضيف جديدا أو يؤلف أو يبتكر وعدم الاستلزام هذا أتى من تعريف العلم فى اللغة العربية والاصطلاح الجارى فى ثقافتنا .

ولكن هذا الأمر نجده مختلفا عند الغربيين فالعالم بالمعنى الضيق للكلمة هو صاحب المعرفة العلمية ، أى الشخص الذى يضيف إلى ما هو معروف فى العلم وذلك بكتابة المقالات أو الكتب ومع ذلك فإن العلماء يشاركون خاصة المدرسة الإنجليزية أيضاً فى البحث التطبيقى ويحاولون وضع الاكتشافات التى تفضى إلى منتجات أو عمليات صناعية وطبيه وزراعية جديدة ، وهؤلاء الأشخاص يسمون بالعلماء التطبيقيين ، وربما يشارك من يطلق عليهم اسم العلماء فى تدريس العلم فى المؤسسات العليا للتربية ، وأخيرا فإن العالم ربما يعرف على أنه الشخص الذى يتلقى شهادة علمية من كلية فى مجال علمى(٢) .

وعلى الرغم من وجود اتفاق إلى حد ما على أن كلمة عالم لم تدخل اللغة الإنجليزية إلا حوالى ١٨٤٠م أو قبل ذلك بعقدين ، فمن المؤكد أن هنالك ممارسة عملية سبقت دخول هذه الكلمة إلى القاموس ، فإسحق نيوتن (١٦٤٣-١٧٢٧) ،مثلا ، كان يمارس البحث العلمى تحت اسم الفلسفة الطبيعية .

ولكن التعريف المعجمى الإنجليزى لكلمة "علم" وإن كان كثيرًا نختار منه التعريفات الآتية : -

١- تنطبق كلمة علم فى الاستعمال الشائع على مجموعة منوعة من فروع المعرفة أو فاعليات فكرية تشترك فى جوانب معينة ، ولايبدأ تطبيق الكلمة بأى تعريف صورى ؟ وبالأحرى ظهرت فروع المعرفة المنوعة على نحو مستقل ، وكان كل فرع منها استجابة لحاجة جزئية(٣) .

---

(1) Hagstram, W.o. "Science, International Encyclopedia of Social Science, ed .by DavidL . Sills, The Macmillan Company & The Free Press, 1968,Vol. P107.

(2) Ibid, P 107.

(3) Mc Grow -Hipce Ency Colpedia of Science and Technology 6Th Edition Vol 16,Mc Graw -hill Book Company .New York St Louis San Francisco, 1984 Art ,Seience P109.

٢- فرع من الدراسة تلاحظ فيه الوقائع وتصنف ، وتصاغ فيه القوانين الكمية ويتم التثبت منها ؟ ويستلزم تطبيق الاستدلال الرياضى وتحليل المعطيات على الظواهر الطبيعية[١].

٣- الشىء المنظم فى المعرفة المتحقق منها ، ويتضمن المناهج التى يتم بها تقديم هذه المعرفة والمعايير التى عن طريقها يختبر صدق المعرفة ، وتتضمن الكلمة القديمة الفلسفة الطبيعية - تأمل العمليات الطبيعية ، ولكن العلم الحديث يتضمن دراسة الطبيعة والتحكم فيها بقدر ماتكون - أو ينبغى أن يكون - مفيدا للجنس البشرى[٢] .

٤- مجال واسع من المعرفة الإنسانية ، يكتسب بواسطة الملاحظة والتجربة ، ويتم توضيحه عن طريق القواعد والقوانين والمبادئ والنظريات والفروض ، وفئات العلم الواسعة ثلاثة هى : العلوم الفيزيائية (مثل الفيزياء ، الكيماء ، الجيولوجيا وعلم الفلك) ، والعلوم البيولوجية (مثل علم النبات ، وعلم الحيوان والكيمياء الحيوية) والعلوم الاجتماعية (مثل الاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع) بالإضافة إلى الرياضيات التى إن لم تعتبر كعلم بذاتها ، فإنها تعتبر أداة أساسية للعلم[٣] .

ويتبين لنا من خلال هذه التعريفات عدة أمور منها :

١- الجمع بين العلم من حيث هو نظرية ومن حيث هو تطبيق .

٢- الجمع بين العلم من حيث هو منهج للبحث ومن حيث هو مضمون معرفى .

٣- التوكيد على العلم بمعناه الطبيعى .

٤- أن العلم أخص من المعرفة .

وقد يتأثر الكثيرون بالمفهوم الغربى فى العلم ، ففى المعجم الوسيط (جـ٢/ص٦٢٤

---

(1) Lapedes, D.N, (ed) : Mc Geaw - Hill Dictionary of Scientific and Technical Termes, Mc Graw- Hill Book Company ,New York , st, louis, San Francisco .1974. P1305.

(2) Ganynor Frank Concise Dictionary of Science, Philosophical Lilebrary, New York 1959. P.437 .

(3) Kerrod, Rolein The Concise Dictionory of Science, Arco Publishing , Inc . New York , 1985. P.199.

الصادر عن مجمع اللغة المصرى فى الستينات) : يطلق العلم حديثا على العلـوم الطبيعيـة التى تحتاج إلى تجربـة ومشـاهدة واختبـار ، سـواء أكـانت أساسـية كالكيميـاء والطبيعـة والفلـك والرياضيات والنبات والحيوان والجيولوجيا ، أو تطبيقية كالطب والهندسة والزراعـة والبيطـرة وما إليها .

وقال د. توفيق الطويل (قضايا من رحـاب الفلسـفة ، والعلـم دار النهضـة العربيـة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص١٢٨، ص١٢٩) .

"يراد بالعلم فى معناه الواسع الفضفاض أى فرع من فروع المعرفة البشرية يجرى على نهج ونظام . أما بمعناه الاصطلاحى الضيق فيراد به العلم الطبيعى أى علم الفيزياء وما تفـرع عنه من علوم تشاركه فى مناهجه التجريبية فهـذا مـن تأثير المفـاهيم الغربيـة علـى المفكرين والكتاب ولو أن أحدا من أهل التراث اطلع على ذلك لقال : قد يطلق العلم ويـراد بـه العلـم التجريبى لكن لا ، لأنه عند الإطلاق يفهم منه ذلك ولكن لأن أل فيه للعهـد والمعهـود عنـد المستخدمين لهذا اللفظ من طبقـات التجريبيين هـو العلـم التجريبـى ومـاعهد عنـد طائفـة أو طوائف ليس بأولى مما عهد عند غيرهم (ولاتزال مساحات كبيرة من استخدام لفظ العلم فى العربية فى العصر الحديث يراد به غير العلم التجريبى مما يسبب اضطرابا شـديداً فـى التفـاهم بين طوائف المثقفين المختلفة حول مدلول هذه الكلمة .

كذلك القول بأن معناه الاصطلاحى ... إلخ ، مع استخدام أسلوب القصر مصـادرة علـى مصطلحـات الغير فـى لفـظ العلـم ، وقـد كـان يمكـن تقدير قيـد الحيثيـة أى معنـاه الاصطلاحى من حيث اتفاق العلماء التجريبيين لولا أنه استخدم أسلوب القصـر كأنـه يريـد أن لا يجعل علما إلا العلم الطبيعى وماعداه ليس بعلم .

ومن الغريب أن هذا المفهوم الغربى تطرق إلى استعمال المثقفين منا وأصبـح استعمال كلمة العلماء قاصر على المشتغل بعلوم التجريب حتـى تم الخلـط أيضـا بـين مصطلـح العقـل والحس فأصبح المقصود بالعقل هو التجريب الحسى وذلك علـى يـد محمـد فريـد وجـدى ، وتوفيق الحكيم ، وعباس العقاد فى بعض استعمالاته وسلامة موسى وغـيرهم . وعلـى ذلـك فالخارج عن نطاق الحس خارج عن نطاق العقل والعلم جميعًا . ويلزم مـن هـذا عنـد التدبر إنكار المعجزات وهى خوارق للعادات الحسية وإن كان العقل يتصـور وقوعهـا فهـى مخالفـة للحس لا للعقل . وعليها بنى الإيمان بالرسل فى لب المسلمين وإنكارها يقطع الطريـق علـى إثبات الرسل وأصبحـت أيضـاً مبـاحث الميتافيزيقـا فـى الفلسـفة والتـى فيهـا وجـود الإلـه ، لخروجها عن الحس خارجة عن نطاقة العلم ، فهى مسائل غير علمية ومن هـذا القبيـل ألـف زكى نجيب محمود خرافة الميتافيزيقا ، وقد وصل هذا التأثير عند بعض المثقفين إلى مستوى

يثير الاستفهام والدهشة فيقول حافظ محمود (بعض ألقابنا السياسية الأسبوعية ، عـدد ٧٣ ، ٣٠يولية ١٩٢٧ ص٦) : إن الشيوخ يسمون أنفسهم ويسميهم عامة الناس عندنا بالعلماء والذى أفهمه ويفهمه المتعلمون جميعاً أن العلم فى الحـاضر شـىء والدين شـىء آخر ، لهذا تراني ما قرأت قولهم "هيئة كبار العلماء" إلا طربت فى نفسى لأول وهلة ظنا منى أننى سأكتشف تحت هذا العنوان "باستور" أو "جوستاف لوبون" جديدا من المصريين ، ولذلك أتمنى أن يضاف إلى اسمها كلمة صغيرة هى "الدينيين" .

ويقول د. زكى نجيب محمود (تجديد الفكر العربى ، الطبعة السادسة، دار الشروق ، بيروت – القاهرة ، ١٩٨٠–ص١٨٠) عن معنى العلم حديثا ومعناه عند المسلمين قديما .

الفرق بين المعنى الذى كان والمعنى الذى استحدث هو – كما قلت كالفرق بين القطبين ، فاللفظ واحد فى العربية – والمضمون مختلف" .

وعلى الطرف الآخر ألف شيخ الإسلام : مصطفى صبرى كتابه الكبير (موقف العقل والعلم من دين رب العالمين وعباده المرسلين) فى أربعة مجلدات .

وعلى ذلك فالعلم بالاستعمال الإسلامى أعم من المصطلح الغربى وأخص من المصطلح Science .

فالأول نوع من القدر اليقينى من المعرفة طريقه الحس والتجريب والثانى هو المعرفة سواء أكانت يقينية أم غير يقينية .

ويمكن عرض المذهب التجريبى والمذهب العقلى فى الفكر الغربى معا ، إذ أن كلا منهما يسوق لنا مثلا نموذجيا كيف يقع الاختيار على جانب نصب عليه اهتمامنا دون جانب من جانبى المواد اللذين نراهما معا داخلين – من الناحية الصورية – فى أية عملية كاملة من عمليات البحث ، فالمذهب التجريبى بشتى صوره قد أصر على ضرورة المادة المدركة بالحس فى تحصيل المعرفة ، على حين أن المذهب العقلى كما عرفناه فى التاريخ ، قد ذهب إلى أن المادة العقلية وحدها هى التى يمكن لها أن تزودنا بالمعرفة بمعناها الكامل[1] .

ومن الملاحظ أن فلاسفة الإسلام قد تفادوا هذا الخطأ المنهجى فى بحث المعرفة ، فهم لم يقفوا موقف المذهب العقلى فى زعمه بأن العقل وحده هو القادر على أن يمدنا بالمعرفة التامة : و لم يقفوا موقف المذهب التجريبى فى زعمه بأن المادة المدركة بالحواس هى مصدر المعرفة ، وإنما جمعوا بين هذين المنهبين ، بل أضاف الفارابى إلى جانب الطريقة التجريبية الحسية ، والطريقة العقلية فى المعرفة طريقة ثالثة هى التنسك أو التصوف .

---

(١) جون ديوى : المنطق ، نظرية البحث ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩، ص٧٧٩–٧٨١ .

فمن نافلة القول أن تقول إن العلم التجريبي أو الحسى كان داخلا فى إطلاقات العلم عند المسلمين من قرون طويلة ، وإنه إن كان ثمة تغير -لاتطور- فى استخدام لفظة العلم فإنما هو فى كثرة أو قلة المستخدمين لهذا الإطلاق أو لذاك .

العلم مفهوم أساسى فى الإسلام :

يكتسب العلم منزلة سامية فى الإسلام قد لاتدانيها منزلة ، إذ أن أول مانزل من القرآن الكريم هو قوله تعالى : ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم**﴾ (العلق١-٥) وهذه هى أول صيحة تسمو بقدر القلم ، تنوه بقيمة العلم ، وتعلن الحرب على الأمية الغافلة وتجعل اللبنة الأولى فى بناء كل إنسان عظيم أن يقرأ وأن يتعلم .

وسما الله عز وجل بدرجات العلماء حتى قرنهم بنفسه وملائكته فى الشهادة بوحدانيته والإقرار بعدالته ، قال تعالى : ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم**﴾ (آل عمران:١٨) . ولاغرو فأنى للعقول الكليلة والمعارف الضيقة أن تدرك جلال الكبير المتعال ، بل لما كان ضيق الأفق لايدع للإيمان امتدادا ولاللإحسان منفذا ، قال الله عز وجل ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون**﴾ العنكبوت ، وبين أن الضمير الدافع إلى الخير ، المراقب لله ، الحريص على رضائه هو ضمير العالم المستنير ﴿**أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون إنما يتذكر أولو الألباب**﴾ (الزمر: ٩) .

ومن ثم جمع الله تعالى بين العلم والإيمان ليدل على اتحادهما وامتزاجهما وعدم تنافرهما لأن أفضل ما اكتسبته النفوس وحصلته القلوب ونال به العبد الرفعة فى الدنيا والآخرة هو العلم والإيمان ، على حد تعبير ابن القيم(١) ولهذا فرق الله بين العلم والإيمان فى قوله تعالى : ﴿**وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله إلى يوم البعث**﴾ . وقال تعالى :﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾ .

هذا فيما يتعلق بمنزلة العلم فى القرآن . أما منزلة العلم فى السنة المطهرة ؛ فقد وردت أحاديث كثيرة تدل دلالة قطعية على فضل العلم ومكانته الرفيعة ، نورد بعضها على النحو الآتى :

١- «إنى لم أجعل علمى وحلمى فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم على ماكان منه ولا أبالى» حديث قدسى رواه الطبرانى .

---

(١) ابن قيم الجوزية : الفوائد ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، ص١٠٣-١٠٤ .

٢- ((فضل العلم خير من فضل العبادة)) البزار.

٣- ((فضل قليل العلم خير من كثير العبادة)) الطبرانى .

٤- ((فضل فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد)) الترمذى .

٥- ((قال رسول الله ﷺ يا أبا ذر لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله خير لك من أن تصلى مائة ركعة ، ولأن تغدو فتعلم بابا من العلم عمل به أو لم يعمل به خير لك من أن تصلى ألف ركعة)) ابن ماجة .

٦- "مثل ما أتانى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا وأصاب طائفة منها أخرى إنما هى قيعان لاتمسك ماء ولاتنبت كلأ فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه مابعثنى الله به فعلم - وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذى أرسلت به " مسلم .

ويتضح لنا من خلال هذه الآيات وتلك الأحاديث كم هى رفيعة مكانة العلم فى الإسلام فطبيعة الإسلام تفرض على الأمة التى تعتنقه أن تكون أمة متعلمة ،.ترتفع منها نسبة المثقفين ، وتهبط أو تنعدم نسبة الجاهلين ، وذلك لأن حقائق هذا الدين من أصول وفروع- لسيت طقوسًا تنقل بالإرث أو تعاويذ تشيع بالإيحاء وتنتشر بالإيهام ، كلا إنها حقائق تستخرج من كتاب حكيم ، وسنة واعية ، وسبيل إخراجها لايتوقف على القراءة المجردة بل لابد من أمة تتوافر فيها الأفهام الذكية والأساليب العالية ، والآداب الكريمة[1] .

مصادر العلم من منظور إسلامى :

لكل حضارة محور تدور حوله ومحور حضارتنا- الحضارة الإسلامية هو النص بشقيه الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، فقضيتنا أو هدفنا خدمة النص على أى نحو كانت الخدمة .

وإذا احتل النص هذه المرتبة عندنا فلابد أن نجد فيه منهجنا فى العلم والمعرفة وماهى مصادره وحدوده ، فالنص فى نفسه مصدر للعلم بل ولمنهج العلم .

وتكاثرت الشواهد من النص على اعتبار أحكام العقل والحس كمصدرين للعلم مع إيضاح مدى كل منهما وأين يقفا ، فوضع النص الضوابط التى تكفل استخدام العقل والحس الاستخدام الصحيح الذى يوصل إلى النتائج الصحيحة ، وهذه قضية تعددت الكتابات فى معالجتها فلا نطيل بذكرها .

---

(١) محمد الغزالى : خلق المسلم ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثامنة ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م ، ص٢٣٣-٢٣٤ .

من طرق التعلم فى القرآن الكريم والسنة المطهرة :

١- المتابعة للمعصوم : ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا﴾ الأحزاب ٢١ .

٢- التجربة العملية والمحاولة والخطأ : فقد أشار النبى ﷺ إلى أهمية التعلم من التجربة العملية فى الحياة فيطبق ذلك علينا فعن طلحة بن عبد الله رضى الله عنه قال : "مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل ، فقال " ماذا يصنع هؤلاء ؟ فقالوا يلقحونه ، يجعلون الذكر فى الأنثى فيتلقح ، فقال رسول الله ﷺ : وما أظن يغنى ذلك شيئاً" قال : فأخبروا بذلك فتركوه ، فأخبر رسول الله ﷺ ، فقال : إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإنى إنما ظننت ظنا ، فلا تؤاخذونى بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإنى لن أكذب على الله عز وجل ، (صحيح مسلم بشرح النووى ، كتاب الفضائل ، جـ١٥ ، ص١١٦-١١٧) وفى رواية أخرى قال : أنتم أعلم بأمور دنياكم" وقول الرسول : ((إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه)) وقوله كذلك "أنتم أعلم بأمور دنياكم" "إنما يشير إلى تعلم الإنسان عن طريق التجربة العملية استجابات جديدة لمايقابله من مواقف جديدة ، وحلولا لما يجابهه من مشكلات فى حياته العملية . وإلى هذا النوع من التعلم عن طريق التجربة العملية أو المحاولة والخطأ يشير القرآن بقوله :

﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ الروم : ٧ويقول القرطبى فى تفسير " **يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا**" يعنى أمر معاشهم ودنياهم : متى يزرعون ومتى يحصدون ، وكيف يغرسون وكيف ينبتون[١] .

٣- التفكير : ويتعلم الإنسان أيضا عن طريق التفكير ، فحينما يفكر الإنسان فى حل مشكلة معينة ، فإنه يقوم فى الواقع بنوع من المحاولة والخطأ ذهنيا .... والمناقشة والحوار واستشارة أهل الرأى من العوامل التى تساعد على توضيح التفكير مما يؤدى إلى الاهتداء إلى الحق والوصول إلى حلول سليمة للمشكلات التى تبحث . ولقد حث القرآن على الشورى **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾** (الشورى :٣٨) **﴿وشاورهم فى الأمر﴾** (آل عمران : ١٥٩) واستخدم القرآن أسلوب المناقشة والحوار مع المشركين وساق لهم الأدلة العقلية التى تثبت بطلان عبادتهم للأوثان بغية إثارة تفكيرهم فى أمر آلهتهم وبهدف إقناعهم بحقارتها وعجزها حين يتضح لهم عدم جدارتها بالألوهية قال تعالى : **﴿أيشركون مالايخلق شيئا وهم يخلقون ولايستطيعون لهم**

---

(١) د. محمد عثمان نجاتى – القرآن وعلم النفس ، ص٥ .

نصرا ولا أنفسهم ينصرون * وإن تدعوهم إلى الهدى لايتبعوكم سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون * إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين * ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون﴾ (الأعراف ١٩١- ١٩٥).

تصنيف العلوم فى الفكر الغربى والإسلامى :

حاول الفلاسفة تصنيف العلوم ليبينوا التشابه بين موضوعاتها ومناهجها ، ومن التصنيفات القديمة للعلوم تصنيف أرسطو الذى ذهب إلى أن عقولنا تطلب العلم للاطلاع أو الإبداع أو الانتفاع ، ولذلك انقسمت العلوم بحسب هذه الغايات الثلاث إلى علوم نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وعلوم شعرية (كالبلاغة والشعر والجدل) وعلوم عقلية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)[1] .

ومن التصنيفات الحديثة تصنيف "بيكون" وتصنيف "أمبر" وتصنيف "أوجست كونت" ويشتق التقسيم الدقيق للعلم الإنسانى عند بيكون من الملكات العقلية الضرورية لتحصيل العلم وهى ثلاث :

١- الذاكرة وموضوعها علم التاريخ (الذى ينقسم إلى تاريخ طبيعى خاص بالطبيعة، وتاريخ مدنى خاص بالإنسان) .

٢- المخيلة وموضوعها علم الشعر .

٣- ملكة الإدراك وموضوعها نظرية المعرفة أو الفلسفة[2].

أما تصنيف أمبر فهو مبنى على الموضوعات التى تتناولها العلوم وهى قسمان : العلوم الكونية وموضوعها المادة ، والعلوم المعنوية وموضوعها الفكر وآثارها ، ولكل من هذين القسمين الكبيرين فروع كثيرة مختلفة[3] .

أما أوجست كونت فإنه يقسم العلوم إلى ستة أقسام أساسية وهى :

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ص١٠٠ .

(٢) د. قيس هادى أحمد : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون ، الطبعة الثانية ، دار الشروق الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦، ص١٦٧ .

(٣) د. جميل صليبا : المرجع المذكور ، ص١٠١ .

١- علم الرياضيات ٢- علم الفلك ٣- علم الفيزياء

٤- علم الكيمياء ٥- علم الحياة ٦- علم الاجتماع

وقد رتب العلوم على هذا النحو طبقا للمبادئ الآتية : مبدأ ازدياد التعقيد وتناقص التعميم ، مبدأ التعلق والاستقلال النسبيين ، مبدأ النشؤ التاريخى ومبدأ التعلم[١] .

أما مفهوم العلم بمعناه الحالى فى الفكر الغربى فإنه ينقسم إلى فئات ثلاث هى :

١- العلوم الفيزيائية مثل الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم الفلك .

٢- العلوم البيولوجية مثل النبات وعلم الحيوان والكيمياء الحيوية .

٣- العلوم الاجتماعية مثل الاقتصاد والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

بالإضافة إلى الرياضيات بوصفها أداة أساسية للعلم .

هذه إشارة موجزة إلى تصنيف العلوم فى الفكر الغربى ، أما ما يتعلق بتصنيف العلوم فى الفكر الإسلامى فإن الجرجانى يورد عدة تقسيمات للعلوم فيقول ينقسم العلم إلى قسمين : قديم وحديث ، فالقديم هو العلم القائم بذاته تعالى ولايشبه بالعلوم المحدثة للعباد . والحديث ينقسم إلى ثلاثة أقسام بدهى وضرورى واستدلالى .

- فالبدهى مالا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بوجود نفسه ، وأن الكل أعظم من الجزء .

- والضرورى مالا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس .

- والاستدلالى ما يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض[٢] .

وذهب ابن سينا إلى أن العلوم نظرية وعملية ، وأن كل قسم من هذين القسمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، فأقسام العلوم النظرية هى العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، والعلم الإلهى ، وأقسام العلوم العملية هى : الأخلاق ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة[٣] .

أما الإمام أبو حامد الغزالى فالعلوم عنده قسمان : شرعية ، وغير شرعية ، والشرعية ما استفيد من الأنبياء ولايرشد العقل إليه ولا التجربة ولا السماع .

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) الشريف الجرجانى : التعريفات ، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨ ، ص١٣٦ .

(٣) د.جميل صليبا ، المرجع المذكور ، ص١٠٠ .

والعلوم التى ليست بشرعية تنقسم إلى ماهو محمود ، وماهو مذموم وماهو مباح .

١- فالمحمود : ماترتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب ، وهذا ينقسم إلى ماهو فرض كفاية وماهو فضيلة أما فرض الكفاية كل علم لايستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا كالطب فهو ضرورى لبقاء الأبدان وكالحساب لأنه ضرورى فى المعاملات وقسمة المواريث والوصايا وغيرها وكذلك الفلاحة والحياكة .

أما ماهو فضيلة لافريضة فالتعمق فى مسائل الحساب والطب .

٢- وأما المذموم فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبذة والتلبيسات .

٣- وأما المباح فالعلم بالأشعار التى لاسخف فيها وتواريخ الأخبار ومايجرى مجراه وأما العلوم الشرعية فكلها محمودة(١) .

وهذه النظرية تدل على أن مفكرى الإسلام أولوا العلوم غير الشرعية أهمية العلوم الشرعية ، فهى علوم البحث فيها فرض كفاية ، والتعمق فيها محمود وفضيلة . وهذه الأهمية لتلك العلوم منبعها التصور الإسلامى الصحيح الذى جاء من أجل سعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة ، بل إن علم الفقه من أوله إلى آخره يتعلق فى أغلبه بمصالح الناس فى الحياة الدنيا .

وهذه التقسيمات إنما هى من حيثيات متعددة فاختلافها اختلاف تنوع لاتضاد وإذا انتقلنا إلى ابن القيم وجدناه يقول :

العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها فى النفس ، والعمل نقل صورة علمية من النفس وإثباتها فى الخارج . فإن كان الثابت فى النفس مطابقا للحقيقة فى نفسها فهو علم صحيح ، وكثيرا ما يثبت ويتراءى فى النفس صور ليس لها وجود حقيقى فيظنها الذى قد أثبتها فى نفسه علما ، وإنما هى مقدرة لاحقيقة لها ، وأكثر علوم الناس من هذا الباب وماكان فيها مطابقا للحقيقة فى الخارج فهو نوعان :

- نوع تكتمل بإدراكه ، والعلم به وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه .

ونوع لايحصل للنفس به كمال ، وهو كل علم لايغير الجهل به فإنه لاينفع العلم به ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من علم لاينفع ، وهذا حال العلوم الصحيحة المطابقة التى لايضر الجهل بها شيئا ، كالعلم بالفلك ودقائقه ودرجاته وعدد الكواكب

---

(١) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، مصطفى البابى الحلبى ، ١٩٣٩ ، م٢جـ١ ، ص٢٣ .

ومقاديرها والعلم بعدد الجبال وألوانها ومساحتها ، ونحو ذلك ، فشرف العلم بحسب شرف معلومه وشدة الحاجة إليه وليس ذلك إلا العلم با لله وتوابع ذلك[1] .

وإذا كان ابن القيم يحصر معنى العلم فى العلم با لله وتوابع ذلك ، ويهون من شأن العلوم الأخرى فلعله ينبه إلى نقطة هامة وهى القصد والنية ، لأن العالم فى الأمور الدنيوية لو كان القصد من علمه العلم با لله وابتغاء مرضاته لاكتملت بذلك نفسه ، ولذا نرى ابن القيم يركز على نقطة قصد وجه ا لله تعالى وعدم قصد الدنيا والخلق أياً كان هذا النوع من العلم، إذ يقول : "وأما العلم فآفته عدم مطابقته لمراد ا لله الدينى الذى يحبه ا لله ويرضاه ، وذلك يكون من فساد العلم تارة ومن فساد الإرادة تارة ، ففساده من جهة العلم أن يعتقد أن هذا العلم مشروعا فيظن أنه يتقرب إلى ا لله بهذا العمل و لم يعلم أنه غير مشروع ،وأما فساده من جهة القصد فإنه لايقصد به وجه ا لله والدار الآخرة ، بل يقصد الدنيا والخلق ، وهاتان الآفتان فى العلم والعمل لاسبيل إلى السلامة منهما إلا بمعرفة ماجاء به الرسول فى باب العلم والمعرفة ، وإرادة وجه ا لله والدار الآخرة فى باب القصد والإرادة فمتى خلا من هذه المعرفة وهذه الإرادة فسد علمه وعمله[2] .

وفى هذا تأكيد لأن جميع العلوم على اختلافها كانت عند المسلمين لخدمة النص فهو محور حضارتهم التى بها عزوا وسادوا .

شمولية معنى العلم :

إذا انتقلنا من الغزالى القديم وابن القيم إلى الغزالى الحديث ، لرأينا النظرة الأكثر وضوحاً لأنه يتحدث بلغة العصر ، وبما يتفق مع ماوصل إليه هذا العصر من العلوم الحديثة ومن حاجة البشرية إليها وخاصة المسلمين فنراه يقول : "والعلم الذى يقبل عليه المسلم ليس علما معينا محدود البداية والنهاية فكل مايوسع النظر ويزرع السدود أمام العقل الفهم إلى المزيد من العرفان ، وكل مايوثق صلة الإنسان بالوجود ، ويفتح له آمادا أبعد من الكشف والإدراك ، وكل مايتيح له السيادة فى العالم والتحكم فى قواه ، والإفادة من زخائره المكنونة ذلك علم ينبغى التطلع والتضلع فيه ، ويجب على المسلم أن يأخذ بهم منه وهذا الشمول دلت عليه الآيات والسنن ، فأما الأحاديث المشيرة إلى التزود من المعارف أياً كانت فكثيرة منها :

١- "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل ا لله به طريقا إلى الجنة" مسلم .

---

(١) ابن قيم الجوزية : الفوائد ، ص٨٤،٨٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص٨٥ .

٢- "إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض حتى النملة فى جحرها ، وحتى الحوت فى جوف البحر ليصلون على معلم الناس الخير" الترمذى[١] .

ويمضى الكاتب فى هذا الاتجاه مدللا على شمولية العلم دون تخصيه فيقول :

ومن الخطأ أن تظن أن العلم المحمود هو دراسة الفقه والتفسير وماشابه ذلك من الفنون فحسب ، وماوراءها فهو نافلة يؤديها من شاء تطوعا أويتركها ، وليس عليه من حرج هذا خطأ كبير فإن علوم الكون والحياة ونتائج البحث المتواصل فى ملكوت السموات والأرض لاتقل خطرا عن علوم الدين المحضة ، بل قد يرتبط بها من النتائج مايجعل معرفتها أولى بالتقديم من الاستبحار فى علوم الشريعة وحسبنا أن القرآن الكريم عندما نوه بفضل العلم وجلال العلماء إنما عنى العلماء الذين يعرفون عظمة الخالق من عظمة الخلق ، وإنما عنى العلم الذى ينشأ من النظر فى النبات والحيوان وشئون الطبيعة الأخرى[٢] قال تعالى : ﴿**ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلفا ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور**﴾ (فاطر : ٢٧-٢٨) .

وعلى هذا تكون نظره القرآن على أن علوم الحياة مساوية لعلوم الآخرة فى خدمة الدين وتجلية حقائقه كل ما هنالك أن الأمر يعود فى الإسلام إلى النية والقصد كما أسلفنا عن ابن القيم "وليست دراسة الحقوق والقضاء أشرف فى ذاتها من دراسة الطب مثلا ، ولو بلغ صاحبها مبلغ أبى حنيفة . وإنما يرجح الرجل صاحبه فى علم بمقدار ما يسخر هذا العلم لنفع الناس ابتغاء وجه الله ، وانتظار مالديه من مثوبة"[٣] .

بالإضافة إلى ذلك ، فليس للعلم وطن خاص ، ولاينفرد به جيل بعينه ، ولو نقلنا البصر إلى مصادر المعرفة التى عمت العالم قديما وحديثا لوجدنا منابع العلم كالسحب السيارة فى الفضاء لاتحتبس فى أفق ولايحتكرها قطر ، وكم من أمة عالمة أعقبت جهالا ، وكم من أسلاف جهال نسلوا المهرة والحاذقين وقد كانت أوروبا قبل بضعة قرون تغص بالصم البكم الذين لايعرفون شيئا ، وهى الآن تهيمن على أصحاب الحضارات القديمة ، والمسلم مكلف بارتياد المواطن لنيل العلم من أى يد ومن أى بلد[٤] .

---

(١) محمد الغزالى : خلق المسلم ص٢٣٨-٢٣٩ .

(٢) المرجع السابق ص٢٣٩.

(٣) المرجع السابق ص٢٤٠ .

(٤) المرجع السابق ص ص٢٤٢-٢٤٣ .

لمحة تاريخية عن المنهج التجريبى :

ازدهر العلم العربى الإسلامى فى عصر الإسلام الذهبى الذى امتد من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر لميلاد المسيح ، وذلك لأنه نشأ فى بيئة ثقافية موائية ، وتتمثل على حد تعبير سارتون -فى سماحة الدين الجديد- وبساطته واعتداله ، ومرونة اللغة العربية ، وتمكنها من أن تكون لغة معرفة ومنطق ، وقد استمرت تلك اللغة لمدة قرون طويلة لغة عالمية[1].

ولقد أثر العلم العربى الإسلامى على العلم الأوروبى فى العصور الوسطى أعظم الأثر إذ اتصل العرب بالغرب عن طريق الغزوات لبلاد الروم وفتح الأندلس ، ثم ما لبثت الصلة أن توثقت أثناء الحروب الصليبية بعد طول احتجاز العرب للغرب خلف حدودهم وكان لذلك تأثيره القوى على مفكرى الغرب كما هو الحال عند روجر بيكون الذى كتب العلم الكبير Opus Magnus وفيها يتضح تأثره بكتابات ابن الهيثم فى علم البصريات وهو أول من نبه الأوروبيين لأهمية المنهج التجريبى على نحو ما أكد " بريفولت" فى كتابه Making of Humanity قائلا بأن ماندعوه بالعلم قد ظهر في أوروبا نتيجة لروح جديدة فى البحث ولطرق جديدة فى الاستقصاء عن طريق التجربة والملاحظة والقياس ، ولتطور الرياضيات فى صورة لم يألفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج قد أدخلها العرب على العالم الأوروبى[2] ولكن هذه البيئة الإسلامية العربية تغيرت مما تأدى إلى انحسار دور العلم على حين بدأت تظهر معالم العلم الحديث .

وقد يفصل بعض الباحثين بين عصر النهضة والثورة العلمية على أساس اختلاف العناصر الثقافية التى أدت إلى كل منهما ، فالأولى كانت استلهاما للآداب القديمة ، بينما كانت الثانية تمردا على الفكر القديم . غير أننا نعتقد أنهما كانتا وجهين لعصر واحد . فقد برزت أوضاع ثقافية جديدة غيرت معها وجه الحياة فى المجتمع الإقطاعى السابق وكان أهمها نمو التجارة وظهور الطبقة البورجوازية الجديدة ، وظهرت تبعا لذلك تصورات وقيم جديدة سيطرت على الفكر والعمل ، فاستبدل بالمثل الأعلى لعالم العصر الوسيط، الضعيف الارتباط ببعضه ، والعامل لخدمة الله والإنسان بإرشاد سلطة الكنيسة الروحية ، استبدل به مثل أعلى آخر قوامه دولة قومية مستقلة -ومنشأة الثقافات القومية نشأ جمهور "علمانى"

---

(١) جورج سارتون ، العلم الإسلامى فى كتاب الشرق الأدنى مجتمعه وثقافته ، تحرير كويلر يونج ، ترجمة د. عبد الرحمن أيوب ، دار النشر المتحدة ، القاهرة ١٩٥٧، ص١٣٨-١٤٠ .

(٢) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٨٤ . وانظر أيضا د .صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١، ص١٢٣ .

كبير تحول اهتمامه عن الدين مصدرا للفكر والعمل . وكان لابد له من مصادر أخرى يقترف منها فنه وعلمه . وكان عليه قبل أن يحول وجهة نظره نحو مصادره الأخرى أن يشق عصا الطاعة على مصادره التقليدية ، ويعلن عصيانه لها ، وقد اتخذ ذلك التمرد الإيجابى صورا متعددا فى عصر النهضة ، فانشغل البعض بالعودة إلى الآداب القديمة وكرس البعض الآخر نفسه للإصلاح الدينى ، بينما أولى غيرهم عنايته لتشييد نظرة علمية جديدة(١) .

ولابد أن نشير فيما بعد إلى أن المنهج العلمى بجانبيه التجريبى والعقلى قد سبق أن وضع العلماء العرب المسلمون أصوله قبل ذلك بكثير ، ولقد أعلن كوبرنيكس وميساليوس الثورة العلمية الأولى بعد أن توفرت لديهم مكونات المنهج العلمى وشروطه ، ثم جاء كبلر وجاليلو ثم أعقبه نيوتن وظهرت الثورة العلمية الثانية مع مطلع القرن العشرين ومن أعلامها بلانك واينشتين .

ومن المنهج التجريبى الذى يصطنعه العلم الطبيعى – مثار جدل بين الباحثين فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم عصور التاريخ (مثل جورج سارتون) ، ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجه عام ، ولكن جمهرة الباحثين على اتفاق فى أن هذا المنهج كان اختراعا أوروبياً ، وضع أصوله الباحثون من الغربيين فى مطلع العصور الحديثة ، بل ترتد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون فى انجلترا إبان القرن السابع عشر ... لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبى التقليدى بكل خطواته ومراحله ، واصطناعه فى البحث العلمى الصحيح مما أدى إلى سبقهم فى ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها(٢) .

وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣م وإخوان الصفا فى القرن العاشر والحسن بن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله . فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها ، والإبانة عن أخطائها ومغالطاتها ، ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها فى دراسة الظواهر الطبيعية وأوصوا بإجراء التجارب العلمية متى تيسر .

وكان ابن النفيس المصرى يخطئ جالينوس وابن سينا مع فرط إعجابه بهما قائلا : إن التشريح يكذبهما ، ويختتم نقده بقوله " ولاعلينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو خالفه" ويعتذر البيرونى عن النقل عن الآخرين بالغة مابلغت شهرتهم قائلا :

---

(١) د. صلاح قنصوة : المرجع المذكور ص١٢٦-١٢٨.

(٢) د. توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ص ٢٦٠-٢٦٢ .

"وإلى التجربة يلتجأ مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يعول.." وفطن العرب قبل أن يفطن المحدثون من الأوروبيين – إلى قصور الحواس عن إدراك بعض الظواهر لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل ، فعوضوا قصور الحواس باختراع آلات وأجهزة تمد فى قدرتها على الإدراك ، وتساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية . ولم يفت العرب الاهتداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها فى البحث العلمى ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها ، بل تدخلوا فى سيرها ليلاحظوها فى ظروف هيئوها بأنفسهم وأعدوها بإرادتهم ، وأطلق جابر بن حيان على التجربة اسم " التدريب" وسماها ابن الهيثم "بالاعتبار" . وفطنوا فوق هذا وذاك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية هو وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر تفسيرا علميا ، فكان هذا هو المنهج العلمى التقليدى الذى عرف فى أوروبا فى عصورها الحديثة وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال "فون كريمر" و"سيديو" و"سارتون وغيرهم"(١) .

---

(١) السابق : ص٢٦٤-٢٦٦ .انظر أيضا د. توفيق الطويل فى تراثنا العربى الإسلامى سلسلة عالم المعرفة (٨٧) الكويت ، ١٩٨٥ ، الفصل الأول ص٧-٦٧ .

مفهوم التجديد

د. سيف الدين عبد الفتاح

أهمية تحديد مفهوم التجديد :

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التى تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة ، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته ، وساهمت المعانى الغربية لهذا المفهوم بدورها فى إضافة بعد جديد إلى التنازع إذ لم يقتصر احتلال المفهوم على المعنى بل تطرق هذا للفظ ساعد على ذلك إهمال تحديد مفهومه الأصيل بما ينفى عنه احتلال اللفظ والمعنى بحيث تكمن سبل مواجهة هذا الاحتلال فى المدخل الأساسى الذى يكمن فى بيان العناصر المنهاجية للتجديد على المستوى الفكرى ، وبما يعكس مسلمة أساسية هى أن التجديد على المستوى النظامى والحركى تخفق أهم جهوده نظرًا لعدم وضوح التأصيل الفكرى والمنهجى لعملية التجديد من المنظور الإسلامى .

ومن هنا تبدو أهمية دراسة هذا المفهوم باعتباره أحد المفاهيم الكلية فى منظومة المفاهيم الإسلامية من جانبين أساسيين :-

١ - جانب الضرورة العلمية :

حيث يتراكم النتاج العلمى بصدد قضية التجديد باعتبارها من أهم مسائل الرأى دون محاولة لفحص هذا التراكم الذى اختلطت فيه التوجهات العلمية بالانطباعات الشخصية والذاتية وتعرض معظم العلماء والمثقفين لهذا الموضوع من قريب أو بعيد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة على الرغم من ابتعاد تخصصات البعض عن الخوض فى هذا الموضوع ، وأسميت كثير من تلك المحاولات بالاجتهاد وليس لها من مسمى الاجتهاد وفق أصوله ومقتضياته من نصيب ، لأنها افتقدت المفهوم وغاب عنها المنهج فضلا عن عدم اهتمامها بالتأصيل وتأسيس المعيار .

ومن هنا تبرز أهمية التعرض لبناء المفاهيم الإسلامية خاصة وتحقيق الضبط المنهجى فى الدراسات الإسلامية عامة وتقويم مداخل دراسة الواقع المعاصر فى ضوء عناصر الرؤية الإسلامية وتكاملها .

٢ - الضرورة العملية[1] :-

وفى هذا الجانب يجد المثقف الملتزم نفسه فى موقف يدفع إليه دفعا لا قبل له بتجاهله

---

(١) انظر فى مفهوم الضرورة العملية : د.يحيى هاشم حسن فرغل ، مدخل إلى العقيدة الإسلامية ،. القاهرة : مطبعة طنطا ، ١٩٨٥ ، ص٢٧٠

بحيث يعتبر التعرض له من فروض الوقت وأولى الأولويات ، خاصة أن معظم من تناول هذا الموضوع وهذا المفهوم (التجديد الحضارى) بالدراسة قد ادعى وصلا به وتمثيلا له .

إن قضية التجديد من أهم القضايا الرئيسية التى تطرح على كافة المستويات : النظرية والنظامية والحركية ، وهى على أهميتها وخطورتها – وعلى كثرة الدراسات المتعلقة بها لا تزال تعانى مزيدا من الغموض وذلك لعدة أسباب أساسية :–

الأول : أن قضية "التجديد" هى من القضايا القيمية فى أساسها ، بحيث أن أى تيار فكرى يعتبر نفسه ممارسا للتجديد إن لم يكن هو التجديد ذاته ، بل وحتى أشد التيارات جمودا تدعى التجديد ، وأكثرها تفريطا تزعم القيام بمهمة التجديد ومن ثم يشكل المصطلح فى ذاته بريقا ، يؤدى إلى انخراط كافة التيارات الفكرية فيه ، وتعتبر ذاتها الممثل له – وربما الممثل الوحيد – أو على أقل الفروض هى لا ترفضه أو تعوق مسيرته .

الثانى : يتساند مع ذلك أنها قضية من طبيعة فكرية ، وإنسانية عامة ، بحيث لا تخلو جماعة بشرية من تصور ما لهذه العملية ، فصارت من القضايا الأساسية فى تصاعد عصر الايدلوجية والعقائد الفكرية والسياسية ، ولذا أفردت كل فلسفة مبحثا من مباحثها أو أكثر لدراسة فكرة التجديد ان لم يكن بهذا المسمى فتحت مسميات قريبة منها مثل : التغيير – التقدم – التطور– الحداثة – حركة التاريخ – تطور المجتمعات – الثورة ... إلخ .

الثالث : وساهم فيهم التجديد بكونهما انحيازاً للجديد بصورة مستمرة ، فى غموض هذا المفهوم والظواهر المعبرة عنه ، بحيث صور وكأنه عملية تجاوز مستمرة لوضع ما ومن ثم تعد مؤشرات التجديد فى فترة زمنية متقاربة غير صالحة للتعبير عن فكرة التجديد فى تطوراتها ، وصارت الحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير غير واضحة المعالم إن وجدت ، أو لاتوجد كلية .

ومن ثم تبدو قضية الدراسة فى مفهومها الأساس "التجديد" تثير إشكالاً قد يستعصى على الحل ، خاصة إذا ما تعلق بالرؤية الإسلامية والفكر السياسى الإسلامى ، وهذا القول لا يعبر بحال عن مبالغة فى بيان مدى صعوبة البحث ولكنه يعبر حقيقة عن ضرورة الاهتمام بالمتطلبات المنهاجية للخوض فى دراسة من مثل هذه النوعية .

هذا المفهوم الذى يواجه أزمة حقيقية ما بين غموض يحيط به حين طرحه والخلط بينه وبين مفاهيم أخرى متعددة ، دون تدقيق أو تبسيط فى طريقة تناوله ، يفرض تحديد ماهية التجديد قبل الحديث عنه كمسلمة ، أولى الأولويات ، حيث إن تحديد ماهيته يترك انعكاسات بالضرورة فى الرؤية المنهاجية أو الإجابة على أسئلة أخرى تتعلق بهذه العملية مثل : لماذا التجديد ؟ (السبب) (والمقصد) ، وكيف يكون التجديد ؟ (الأسلوب)

(والمنهج)، وتبدو أهمية القيام بذلك – ومن خلال فقه الأسباب السابقة فى ضرورة تنقية مفهوم التجديد وفق ما تطرحه الخبرة الإسلامية فى امتداداتها الزمنية والحركية ، خاصة أن الباحث سيجابه ببعض الدراسات التى ترادف بين مفهوم التجديد وبين مصطلحات أخرى فضلا عن أنها محملة بالقيم فانها قد ترتبط باتجاه أيديولوجى معين أو مذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية وفى الغالب تتناقض معها أو تقصر عن التعبير عن كمالاتها .

وهناك كم هائل من المفاهيم تستعصى على الحصر فى تعلقها بفكرة التجديد سواء ارتبطت بها موضحة أو مبينة أو خلطت بينها دون تمييز ، وذلك مثل :

الأصالة – الجديد – القديم – المعاصرة – العصرية – العلمانية – التحديث – التنمية السياسية – المحافظة – التقليدية – التقدم – الرجعية – التغريب – التطور – الديمقراطية – القومية – الاغتراب – التقدم العلمى والتقنى – التصنيع – الاشتراكية – الماركسية – الثورة – الحداثة – المؤسسية – المجتمع المدنى – البدعة – الإحداث – التقليد – الاجتهاد – الغزو الفكرى والثقافى – الاتباع – السلف والسلفية – اليقظة – الصحوة – النهضة – البعث – الإحياء – المد – الإصلاح – المستقبلية – اليسار واليمين – السياسة الشرعية – التغير – التغيير والتحول – التمدن – الرقى – المصالح المرسلة – سد الذرائع – الاستحسان – الإجماع – الناسخ والمنسوخ ...إلخ .

هذه المفاهيم قد تعبر عن ناحية من نواحى التجديد أو تشكل أحد أدواته كما أن جانبا منها قد يختلط بمفهوم التجديد خاصة تلك المفاهيم النابعة من الحضارة الغربية .

وإثارة قضية الدراسة على هذا النحو تفرض التعرض للدراسات من خلال رؤية نقدية لها .

الدراسات السابقة : رؤية نقدية :–

ليس المقصود من تناول الدراسات السابقة أن يقوم الباحث بمسح أو حصر للتأليف فى موضوع التجديد ، خاصة أنه قد سبق الإشارة إلى تعقد عملية التجديد من حيث طبيعتها وتعدد المفاهيم المرتبطة أو المختلطة بها فضلا عن تعدد التوجهات حيال التجديد مسارا ومنهجا .

ومن ثم كان من الضرورى تناول مجموعة من الدراسات السابقة تمثل اتجاهات مختلفة فى دراسة التجديد من حيث : مضمونه ، ومفهومه وأهم مصادره فضلا عن منهاجيته ، كل ذلك فى اطار رؤية نقدية ليس همها أن توضح جوانب القصور فى تلك الدراسات بقدر ما تهتم بابراز أهم القضايا الأساسية والتى تعد من المستلزمات المنهاجية لدراسة

التحديد ، وهو أمر فى حدود هذه الدراسات التى اطلع عليها الباحث لم يلق الاهتمام الكافى من معظمها ، بل ان بعضا منها قد أهمل قضية المنهج كلية .

إلا أن تصنيف هذه الدراسات يجابه بصعوبتين :

الأولى : تعدد معايير التصنيف وتداخلها ، ذلك أنه يجب وفق هدف هذا البحث أن تكون هناك ثلاثة معايير على الأقل ، الاول يتعلق بمضمون عملية التجديد والثانى يركز على التعرض للمفهوم وطبيعة المفهوم الذى تتبناه تلك الدراسات والثالث يرتبط بمنهاجية الدراسة سواء تلك التى تتبعها ، أو مدى اهتمامها بالمسائل المنهاجية .

الثانية: تعدد الدراسات السابقة نفسها والذى يعود كما أشرنا فى موضوع الدراسة إلى أن قضية التجديد بطبيعتها من قضايا الفكر – ان صح التعبير – يحاول كل عالم مهما ابتعد تخصصه أن يدلى بدلوه فى هذه القضية .

ووفق المعايير السابقة يمكن أن نصنف هذه الكتابات إلى توجهين كبيرين :-

الأول : اتجاه التجدد الذاتى والتواصل مع الأصول (اتجاه التأصيل) : وهذا الاتجاه على الرغم من وعيه بعملية التجديد ومضمونها إلا أنه بصدد المفهوم والمنهاجية ، قد اتخذ عدة أشكال :-

– أحدها أهمل تحديد المفهوم اعتقادًا منه أن المفهوم المراد هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد من بيان وتأصيل ، وحقيقة الأمر ان مفهوم التجديد من المفاهيم الشديدة الغموض وأن أهماله من جانب تلك الدراسات التى تتبنى اتجاه التأصيل فى عملية التجديد قد أسهم بصورة غير مباشرة فى استمرار التلبيس بصدد هذا المفهوم بل والقضية برمتها .

– والثانى من حيث الاهتمام بالمنهاجية فإن كتابات نادرة قد تعرضت لهذا الجانب على نحو جزئى ومتفرق ، بينما الأخرى قد أهملت قضية المتطلبات المنهاجية لعملية التجديد ولم تتعرض لها بصورة مباشرة .

– والأخير من حيث تناوله لفكرة التجديد ومنهاجية دراسته لها فقد ظل – فى معظمه – يؤكد على الرصد التاريخى لحركات التجديد والاتجاهات الفكرية فيه أو مدرسة بعينها وربما مفكر واحد أو منطقة جغرافية محددة . كما أن البعض قد حرص على التعبير عن فردية عملية التجديد بالحديث عن المجدد أو المصلح القرنى دون التطرق إلى فكرة جماعية التجديد بل وضرورتها وبما يتيحه تفسير حديث التجديد .

ومنهاجية الرصد التاريخى ضمن هذا التوجه أعطت الفرصة لتزكية التعصب المذهبى فى ترتيب قائمة المجددين التى تختلف وفقا لاختلاف المذهب .

إلا أن هذه المنهاجية رغم ذلك قدمت فائدة عظيمة ، بالتأكيد على مجموعة من الأسماء للمجددين جديرة بالمتابعة والفحص ، كما أنها تؤكد من جانب آخر الاستمرارية لعملية التجديد على ما نفهمه من حديث التجديد عن النبي ﷺ ، وهذه المنهاجية على فرض إمكانية تطويرها فى إطار النماذج الفكرية والتاريخية ، وتتيح الاستفادة من الأفكار والحوادث السابقة فى إطار منهجى متكامل لا يغلب الرصد التاريخى فحسب[1] .

الثانى : اتجاه التغريب : وهو يتراوح بين تيار الاستبدال الكامل وتيار التوفيق والتلفيق بين الرؤية الإسلامية والرؤي الوضعية الغربية ، ويقوم هذا الاتجاه على مضمون مختلف لعملية "التجديد" ومصادرها ، ومعاييرها حيث يتبنى الرؤية الغربية كاملة باستبعاد الاسلام كلية أو ادخاله ضمن مقولات غربية فى محاولة متعسفة ، أو بمحاولة التوفيق والتلفيق فى اطار ايجاد نوع من المشابهات السطحية بين مفاهيم إسلامية وأخرى غربية ، ويتفرع هذا الاتجاه بصدد تناول المفهوم والمنهاجية إلى أكثر من فريق:-

- فريق أهمل تحديد المفهوم ، ويقع معظم من يمثله ضمن تيار التوفيق ، ذلك أن عملية التوفيق بطبيعتها تهمل مجموعة من القضايا الأساسية أهمها على الإطلاق (المفهوم والمنهاجية) حتى يتسنى القيام بهذه العملية دون أى معوقات نظرية ومنهاجية يمكنها أن تسد الطريق على القيام بها ابتداءً .

- الثانى تبنى المفاهيم الغربية المتعلقة بعملية التجديد دون أدنى مراجعة تذكر كل وفق توجهه الايديولوجى المسبق سواء كانت المقولاتِ ماركسية أو ليبرالية .

- وفريق ضمن تيار التوفيق حاول أن يجرى عملية التوفيق بين المفاهيم دون أسس منهاجية ومعايير واضحة مما أسهم فى تشويه المفهوم ذاته ، وتعتبر هذه المحاولة للجمع بين

---

(١) انظر فى هذا الاتجاه والتيارات الفرعية فيه من حيث التعرض للقضايا المتعلقة بالتجديد :-

- فى اطار المحاولات العامة والمبكرة نسبيا فى شرح حديث التجديد "ان الله يبعث على رأس كل مئة... والذى سيأتى الإشارة إليه ، والتى اتبعت منهاجية الرصد التاريخى المتابع للمجددين فى كل مئة :-

محمد المراغى المالكى الجرجاوى ، بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المهتدين (للسيوطى) ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، المخطوط رقم ١٩٨٧/ تاريخ ، ميكروفيلم ١٠٦٤٧ .

محمد بن حجازى المالكى الجرجاوى ، عقود الدرر فى الجيد فى نظم أسماء ذوى التجديد ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، المخطوط ١٥٥٥/تاريخ ، ميكروفيلم ١٥٠١٢ .

وقد أشار الشيخ أمين الخولى إلى أن كتابه قد أقامه على أساس كتابى التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة للسيوطى (٩١١هـ) ، وبغية المقتدين ... السابق الإشارة إليه .

مفاهيم الرؤية الإسلامية والغربيـة ليسـت إلا عملية مرحلية لإقصاء المفهـوم الأصيـل بكـل جوانبه فى اتجاه التغريب الكامل .

– أما بصدد الاهتمام بقضية المنهاجيـة ، فإن اتجـاه التغريـب ككـل قـد تعـرض لها بشكل مفصل على عكس اتجـاه التـأصيل والتجديد الذاتـى الشرعى ، إلا أن هـذا التعـرض والاهتمام يجب ألا ينسب إلى هذا التيـار مباشرة نظرا لأنـه فـى جوهـره يقـوم بعملية نقـل للمناهج الغربية الجاهزة ، وتعد هذه ميزة نسبية لهذا الاتجاه تتطلب مـن التوجـه الأول عملية مركبة من نقد المنهاجية الغربية ذاتها وإيجاد البديل الأصيل .

– أما من حيث منهاجية الدراسات ذاتها التى تتعرض لعملية التجديد مثل الكتابـات الاستشراقية وكتابات الشرق الأوسط والكتابات الأجنبية عن التجديد أو الصحوة الإسلامية والتى تعبر عن هذا الاتجاه وتردد مقولاته فقد ظل بعضها يحاول ابراز مدرسـة تاريخيـة بعينهـا للدلالة على التجديد ، أو ربطه بفترة زمنية معينة (منذ الحملة الفرنسية) وانتقاء نماذج فكريـة تمثل أفكارا غربية متبعا منهاجية تاريخية انتقائية .

– وقد اهتمت معظم تلك الدراسات بجانب الحركة أو فيما أسمته "الإسلام المحـارب" وبرزت مجموعة من الدراسات المقلدة فى العالم العربى لتواكـب نفس اهتمام الغرب بالتجديد الإسلامى عقب الثورة الإيرانية ، وأسرفت هذه الكتابات فى المبالغة فى أثر هـذه الثـورة علـى حركات التجديد بشكل قد يوحى بعدم وجودها قبل حدوث الثورة ، وهو أمر – ورغـم أن الباحث لا ينساق إلى جوقة المتهجمين على الثورة الإيرانية – يجب مراجعته وفحصه .

وقد اهتم النادر من هذه الدراسات ببعض الجوانب التنظيرية والفكرية[١] .

وفى إطار هذا العرض للدراسات السابقة تجدر الإشارة إلى ملاحظتين :–

---

(١) انظر فى مجمل هذا الاتجاه وتياراته الفرعية، وبصفة خاصة التيار التوفيقى والذى يغلب على هذا الاتجاه :–

د. زكى نجيب محمود ، ثقافتنا فى مواجهة العصر ، بيروت : دار الشروق ، ط٣ ، ١٩٨٢م .

د. حسن صعب ، تحديث العقل العربى : دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربى فى العصـر الحديث ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٧٢م .

د. محمد عمارة ، نظرة جديدة إلى التراث ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط٢ ، ١٩٧٩م .

د. محمد عمارة ، الإسلام وقضايا العصر ، بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٠ .

د. محمد عمارة ، تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة ، القاهرة : دار الهلال ، أغسطس ، ١٩٨٢م .

د. محمد وضا محرم ، تحديث العقل السياسى (رؤية إسلامية نقدية) القـاهرة – باريس : دار الفكـر للدراسـات ، ١٩٨٦م.

الأولى : رغم ان التوجهات محددة بصورة لا تستعصى على التصنيف ، الا أن غموض المفاهيم الأساسية فى موضوع التجديد وتعددها فضلا عن عدم ضبط معانيها ، وتنظيمها فى نسق ، قد أضاف إلى غموض المفهوم غموضا ، وهو ما يفرض ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية ، وفق أسس منضبطة ، ليسهل فحص الدراسات المتعددة التى تقوم بدراسة إحدى الظواهر الأساسية .

الثانية : الفقر المنهجى فى أسلوب تناول الدراسات الخاصة بالتجديد من خلال منهاجية أصيلة(١) ، فضلا عن إهمال التميز المنهجى فى معالجة قضايا الواقع العربى والإسلامى ، فقد ظل التناول المنهجى إما يدور فى إطار تبنى المناهج الغربية ، أو التعرض لمسألة المنهاجية بكونها مسألة هامشية لا يعيرها الباحثون الاهتمام الكافى ، وهو ما يوجب التأكيد على بنائها .

---

(١) والباحث إذ يؤكد أن الدراسات السابقة قد أهملت فى معظمها قضية المنهاجية ، إلا أن مجموعة من الدراسات العامة قد سبقت هذه الدراسة فى التعرض لهذه القضية على نحو يتسم بالأصالة ، وقد استفاد منها الباحث أيما استفادة فى تخطيط دراسته وبنائها على هذا النحو . انظر على سبيل المثال :-

منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ط٢ ، ١٩٨٣ .

د. عبد القادر هاشم رمزى ، الدراسات الإنمائية فى ميزان الرؤية الإسلامية (دراسة مقارنة) ، الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٤م .

د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتقديم) ، سلوك المالك فى تدبير الممالك لابن أبى الربيع ، القاهرة : دار الشعب ، جـ١ ، ١٩٨٠م .

المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، إسلامية المعرفة : المبادئ العامة – خطة العمل – الإنجازات ، القاهرة : مطابع الاهرام ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م .

د. محمد المبارك ، الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهة الأفكار الغربية ، بيروت : ط٢ ، ١٩٧٠م .

د. مصطفى حلمى ، مناهج البحث فى العلوم الإسلامية ، القاهرة : مكتبة الزهراء ، ١٩٨٤م .

د. يوسف القرضاوى ، الفقه الإسلامى بين الأصالة والتجديد ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٦م .

د. رشدى فكار ، لمحات منهجية والتحدى الإعجازى للإسلام فى هذا العصر ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٢م .

ومن أهم المقالات وأقيمها التى استفاد الباحث من منهجيتها فى تناول الواقع العربى المعاصر وأهم مشاكله ، فى إطار التأكيد على السمات الكلية دون الاستغراق فى التفاصيل انظر :

Ismaeil Raji Al Faruqui, The Islamic Critique of Status Quo of Muslim Socity, in , the Islsmic Impulse, Edited by : Barbara Freyer Stowasser, London & Sydney : Croom Helm , 1987, pp. 226-241 .

ودراسات أخرى كثيرة استفاد منها الباحث فى منهاجية هذه الدراسة .

٢- منظومة المفاهيم النظرية المتعلقة بالتجديد (مراجعة فى ضوء الرؤية الإسلامية) :

يرتبط مفهوم التجديد الحضارى بمفهوم الاجتهاد الذى يعنى بذل غاية الوسع فى الأمر ، والمعانى الفقهيه تدور فى هذا المعنى ، ويكون هو ومفهوم التغيير منظومة مفاهيم لا يفهم التجديد إلا بها .

وبناء على ضبط مفهوم الاجتهاد ، يجب مراجعة مجموعة من التصنيفات الفكرية بما يحقق لمنهاجية الاجتهاد جامعيتها ومانعيتها . فانه وفق عناصر الرؤية الغربية قد لا نجد تمييزا واضحا بين مفهوم التقليد من ناحية ومفاهيم أخرى مثل السلف والسلفية ، والاتباع ، والأصالة والمحافظة ، والقديم ، والتراث ... إلخ .

بينما ان مفهوم التجديد ومن ثم الاجتهاد ، قد تجعلها هذه الرؤية امتدادا وربما مرادفاً لمفاهيم مثل العلمانية والتنوير والعقلانية واليسار ، والتقدمية ، والجديد ، والمعاصرة . وفق مضامينها الغربية .

والقيام بمراجعة مثل هذا التصنيف على أساس من المفهوم الشرعى للاجتهاد قد يقلب هذا التصنيف رأساً على عقب ، ويمكن اجمال هذه التصنيفات فى مواقف أربع أكثر وضوحا وبيانا :-

الأول :- يتحفظ على الطرح الثنائى أو المتعارض لمفاهيم معينة مثل : الاصالة والمعاصرة والقديم والجديد ، التى تدخل - وفق عناصر الرؤية الإسلامية للاجتهاد ، ضمن موضوع واحد فى جوهرها وان اختلفت صيغة الثنائيات ، بما يوجب التحفظ المنهجى على الافتراض الذى يكمن وراء هذه الصيغ من افتراض التعارض أو التناقض بدلا من التكامل والتساند ، كما يعمد إلى التجزيئ والتشطير فى مقابل الكلية والشمول .

وفى ظل هذه الصيغة الثنائية يطرح موضوع الاسلام بكونه يبتعد عن معطيات العصر ، أو أنه عود بالعالم المعاصر إلى الوراء أربعة عشر قرنا ، وتبدو الدعوة إلى الإسلام - وفق هذه الصيغة - عملا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر ، وهذه الدعاوى تجد الرد المنهجى عليها من خلال بيان خطئها ابتداءً ، فضلاً على ضرورة ضبط المصطلحات الفرعية وتقويم تلك الصيغة الثنائية .

الثانى :- ان قضايا أدخلت تحت مسمى التقليد هى أولى بمفهوم التجديد وبالارتباط به ، ذلك أن الاجتهاد وفق فهمه الشرعى منضبط بالنصوص ويجد أداته فيها ، وهو فى ارتباطه بهذه الأصول يرتبط بدوره بمفاهيم أخرى قد تشكل جزءًا من محتواه مثل : السلف والاتباع والأصالة والتراث ... وفى هذا الإطار وجب التحفظ على مقولات تعتبر السلفية

أو الاتباع بحجة ودليل ، أو الأصالة التى تقسم العودة إلى الأصول ، أو التواصل مع التراث بغرض إحيائه ، تجعل هذا كله داخلا فى مقام التقليد، بينما تشكل كل هذه المفاهيم جوهر عملية الاجتهاد والتجديد باعتبارهما عودة للأصول والتعامل مع الوقائع والقضايا من خلالها.

١- مفهوم السلفية - وفق الرؤية الإسلامية - يتميز عن طرحه فى الفكر الغربى بحيث يشكل أداة منهاجية محددة المعنى وتعنى سلفية مخصوصة ترتبط بالرسالة فهما وتفهيما، وليس مطلق السلف أو اتباع الآباء بوصفه مسلكا مذموما فى الأصول الإسلامية . فمفهوم السلفية إذاً ، يعنى الامتداد بالسلف الصالح وفقه طريقتهم في منهج التجديد ومراعاة الظروف - مكانا وزمانا[1] .

٢- والاتباع غير التقليد بلا بينه ، ذلك أن التقليد هو المحاكاة واتباع القول أو العمل بلا حجة شرعا ، وهذا على خلاف الاتباع الذى يعنى سلوك طريق المتبع والاتيان بمثل ما يأتى به ، فالاتباع علم والتقليد جهل ، وبيان الفرق بينهما وان تقارب مدلولهما ظاهراً يؤكد اختلاف مآلهما إذ للفظ التقليد إيحاء بترك النظر والتفكير والتسليم بخلاف الاتباع الذى لا يحتمل هذا الإيحاء .

٣- الأصالة : مفهوم الأصالة يعود إلى الأصل ، وهو لا يقابل مفهوم المعاصرة بما يؤديه من معان فى اللغة والاصطلاح[2] ، بل هو يرتبط بالتجديد والقدرة على تقديم الاستجابة ومواجهة كل حادث ، ومن ثم يكون التحفظ على تلك الصيغة الثنائية (الاصالة والمعاصرة) له ما يبرره ويستند إليه[3] ، والأصالة - وفق الرؤية الإسلامية لها - ليت الا

---

(١) انظر فى مفهوم السلفية وتحقيق معناه وتحريره وارتباطه برؤية متميزة لمفهوم الاجتهاد :-

أبو عبد الله عبد الرحمن عبد الخالق ، السلفيون والائمة الأربعة (ر) ، بنها ، القاهرة : دار العلم ، د.ت ، ص٧-٥٢ .

د. مصطفى حلمى ، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ، الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣، ص٧ وما بعدها ، ص ١٩٧ وما بعدها .

د. مصطفى حلمى ، قواعد المنهج السلفى ، القاهرة : دار الانصار ، ١٣٩٦هـ -١٩٧٦م ، ص٣٥-٥٦.

(٢) والأصل لغة ما يبنى عليه غيره أو المحتاج إليه ، وما يستند تحقق الشىء إليه أو ما منه الشىء أو منشؤة .

انظر : المعاجم اللغوية : مادة : أصل ، وفى الاصطلاح يعنى الدليل كقولهم أصل هذه للمسألة الكتاب والسنة ، والرجحان ، والقاعدة المستمرة ، والصورة المقيس عليها ...

انظر : محمد بن الحسن البدخشى ، شرح البدخشى (مناهج العقول) مرجع سابق ، ص١٨ .

(٣) انظر فى هذا :-

د. فؤاد زكريا ، "الأصالة والمعاصرة" ، مجلة فصول ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد الأول ، أكتوبر ١٩٨٠م ، ص٢٥-٣٠ .

موافقة الفكر لما جاء فى كتاب الله وسنة الرسول ﷺ ، وبمعنى آخر أن تكون نتائج الجهد العقلى فى محاولة الفهم لما جاء به الإسلام منسجمة مع روحه وقواعده ، فبمقدار هذه الموافقة تكون الاصالة وللموافقة عناصرها أو لها الموافقة الموضوعية بحيث تظهر حصيلة الفكر وتناسقها مع معطيات الكتاب والسنة ، والموافقة المنهجية باتباع أصول المنهجية الإسلامية وقواعدها ، والموافقة فى المقاصد الشرعية ، وتعد المعاصرة من مقتضى هذه الأصالة بحيث يعيش المفكر المسلم عصره بهذه الأصالة عارفا بمقتضيات عصره فيأخذ بها واحدا من الأصالة ما يلزمه بذلك ، ويعرف مفاسد عصره فيقومها بأصالته .

وعلى هذا تعنى الاصالة تأكيد الهوية والوعى بالتراث وتأسيس المعيار وتحقيق التمايز والاختصاص وهى تعنى تكامل الحاضر مرتبطا بالماضى ومتصلا بالمستقبل فلا تستهدف الجمود ولا تقليد الماضى وانما هى الارتباط بالخطوط الممتدة بين ماضى هذه الأمة إلى مستقبلها مرورا بحاضرها والارتباط بالأصول إيمانا بأنه لا حركة للامام أو تجديداً أو إصلاحاً بمعزل عنها أو بالكف عن التفاعل معها والاستجابة لأحكامها ، ويعد الاجتهاد وسيلة من وسائل إنجاز الأصالة وتأكيدها ، وهى أخيراً ان عبرت عن موقف واعٍ للمعاصرة والتجديد فانها موقف اساسى يعمل على تحرير الحركة من التبعية والتقليد .

٤- مفهوم التراث: ثار جدل كبير بخصوص مكانة التراث من عمليه التجديد والإحياء ، فمن قائل بأن العودة إلى التراث تعد تقليداً يتعين نبذه والالتفات عنه ، ومن قائل بضرورة إحياء التراث بوصفه عنصرا جوهريا فى عملية التجديد ، والواقع أن كلا الاتجاهين قد انصرف إلى الفروع دون تحديد الجوهر والأصول على نحو جعل الخلاف ما يزال مستمرا والجدل محتدماً حول مسألة التراث .

وبعبارةٍ أخرى فإنه لم يتم تحديد المقصود بالتراث بوصف ذلك التحديد أمرا منهجيا لازما لعملية الإصلاح والتجديد .

فابتداءً ينبغى أن نميّز تمييزًا واضحًا وصريحًا ما بين الأصول متمثلة فى الوحى (قرآنا وسنة صحيحة) ، وبين التراث البشرى المتمثل فى حصيلة اجتهادات البشر فى واقع حياتهم وتطور أوضاعهم .

ولا شك أن لهذا التحديد فوائد جمة أهمها : أنه يسد الباب أمام من تسول له نفسه عن قصد أو غير قصد النيل أو الطعن فى الأصول المنزلة باعتبارها تدخل ضمن مفهوم التراث.

ومن ناحية أخرى فإن هذا التحديد يحقق مقصدى التوسعة والتيسير أمام الباحثين فى

مجال الدراسات الإسلامية . فهو يمكن من استخدام المصطلحات بصورة واضحة بينة دون أدنى حرج من خشية الالتباس وعدم بلوغ القصد والنيل ظناً من غير يقين من الأصول كما ييسر اتخاذ المواقف الواضحة حيال مجمل التراث البشرى دون وجل، أو إضفاء صفات القداسة عليه وذلك بعرضه جملة على الأصول الشرعية .

وأخيرا فإن هذا التحديد يحول دون الخلط بين المعيار الحاكم والموضوع الذى يعرض على هذا المعيار الحاكم إذ تشكل الأصول (المعيار) والتراث البشرى (الموضوع).

وغاية الأمر فى هذا أن نتعرف على سيرة الكلمة ومعانيها الدقيقة غير الملتبسة :

١- لم يظهر مصطلح التراث بمعانيه الحديثة إلا مع أحمد أمين فى ترجمته لكتاب "تراث الإسلام" نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر فى الأربعينيات ، وكان استخدام إحياء الكتب العربية هو الشائع عند رفاعة ومشروعه وكذا محمد عبده وأحمد زكى باشا وهو عنوان مطبعة عيسى البابى الحلبى (دار إحياء الكتب المصرية) والتى هى استمرار للمطبعة الميمنية لمنشئها أحمد الحلبى (وهو عم عيسى الحلبى) .

ثم شاعت هذه الكلمة مع مشروع طه حسين "تراثنا" وصدرت فى الخمسينيات كتب تحت هذا العنوان منها : الشفا لابن سينا ، والمغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ، وإعادة طباعة النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ، وصبح الأعشى للقلقشندى ، ولسان العرب لابن منظور ونهاية الأرب للنويرى ، والأغانى للأصبهانى ... إلخ تحت هذا العنوان .

ومنه شاعت فى الأدبيات المعاصرة .

وفى الستينيات صدرت مجموعة "تراث الإنسانية" وبذلك اتسع مفهوم التراث .

٢- التراث فى اللغة من مادة "ورث" التى قلبت فيها الواء فى أول الكلمة تاء ، مثل وجاه وتجاه ، ووراث وتراث ، ولقد وردت فى القرآن ﴿**وتأكلون التراث أكلا لما**﴾ بمعنى ما تركه السلف للخلف ماديا كما فى الآية أو معنويا كما فى حديث أبى هريرة حيث أمر أصحابه بالذهاب إلى المسجد ليأخذوا تراث محمد فذهبوا فلم يجدوا إلا أناساً يقرأون القرآن فقال ذلك تراث محمد ﷺ .

على أنه عرض له خصوص فى الاستعمال الحديث فاصبح يطلق على النتاج الفكرى الموروث عن علماء المسلمين عبر العصور ، وبهذا الاستعمال لم يظهر إلا فى الخمسينيات حيث نرى الشيخ محمد زاهد الكوثرى فى أحد مقالاته والتى يدافع فيها عن التقليد يعبر عن مراده بكلمة الفقه الموروث و لم يستخدم كلمة تراث ، وكذلك مصطفى صادق الرافعى .

٣- وعلى ذلك فإن القرآن والسنة ينبغى ألايوصفا بهذه الكلمة حيث ألقى

الاستعمال الحديث ظلالا عليها وجعل لها مردودا عند السامع يجعله يحملهما على النتاج الفكرى البشرى أو على الأقل يساوى بينهما وبين فكر العلماء المسلمين ، وهذا يفتح الباب لما دعا إليه "جيب" من وجوب نقد النصوص الدينية عند المسلمين ، حيث إن استعمال الألفاظ من صفة المتكلم ولكن الحمل من صفة السامع والوضع قبلهما ، فينبغى مراعاة مردود الكلمة .

٤- هناك فرق بين نشر التراث وهو عملية ميكانيكية لا تعدو نقل المخطوطات فى صورة أكثر شيوعا بواسطة الطباعة أو حتى التصوير* وبين تحقيق التراث حيث يحاول المحقق إيصال النص كما أراده المؤلف إلى القارىء من أقرب طريق وأيسره ، مما يستدعى التعامل مع النص بمقارنة نسخ ووضع علامات الترقيم المظهرة للمعنى ، وضبط الشكل من الكلام وعزو الآيات وتخريج الأحاديث وترجمة الأعلام ونسبة الأقوال والأشعار ... إلى آخره مع عمل الفهارس الفنية وهو مجهود ضخم له متخصصون ، بدأ مع أحمد زكى باشا شيخ العروبة ، حقق كتاب الأصنام . والخيل ... ، بل إن مصححى المطبعة الأميرية كالشيخ نصر الهورينى فى ضبطه للقاموس وإنشائه ديباجة له والشيخ قطة العدوى وغيرهما - يعدّون من المحققين الأفذاذ ، وكذلك هناك مرحلة تفهيم التراث التى بدأها محمد عبده فى رسالة التوحيد ، ثم علماء الأزهر فى الأربعينيات والخمسينيات قاموا بدور كبير فى صياغة الموروث خاصة فى العلوم الشرعية وعلى مذهب أهل السنة صياغة جديدة أقرب إلى فهوم المعاصرين ، وهى مرحلة مهمة ينبغى أن يهتم بها غاية الاهتمام ليتم التواصل المنشود بين السلف والخلف منهجا وفكرا بدقة وسرعة .

والمرحلة الأخيرة هى مرحلة إحياء التراث وفيها ينبغى التمييز بين المناهج والمسائل فالمناهج التراثية هى مجموعة القواعد التى حكمت الفكر الإنسانى بإطار الإسلام عند حكمه على الأشياء والاشخاص والأفعال أو بصورة إجمالية على ما يسميه المناطقة (الموضوع) وهو المبتدأ والفاعل عند النحاة ، والمسند إليه عند البلاغيين ، وبالإخبار عنه والحكم عليه تتكون الجملة المفيدة التى تسمى بالمسألة ، فمسائل التراث بهذا الفهم ليست هى المقصود بالتراث بل المقصود تلك القواعد التى حكمت على هذه الموضوعات ، وموضوعات التراث منها مما هو باق إلى اليوم و لم يتغير حكمه ومنها ما هو باق وقد تغير حكمه لتوقفه على الأعراف والأحوال ... إلى آخره ومنه ما قد اندثر فلم يبق له عين ولا أثر ، ومن الموضوعات ماهو جديد يحتاج إلى حكم يعتمد فى إصداره على المنهج التراثى السلفى الذى هو روح الأمة وكيانها المستمر .

---

* كما حدث فى تصوير الأنساب للسمعانى على مخطوطته كما هى ، وكذلك تهذيب الكمال للمزى وجمع الجوامع للسيوطى ... وغيرها .

٥- هل استعمال كلمة تراث أولى أو استعمال كلمة إحياء الكتب العربية ، وهى التى ظلت فى المشروعات المتتالية حول هذه المسألة إلى أواخر الأربعينيات ؟!

واقع الأمر أن الإجابة عن هذا التساؤل تثير أكثر من إشكالية فى هذا المقام :

الأولى : شيوع كلمة تراث فى الاستخدام .

الثانية : أن الكلمة لها من الأصول والمعانى فى اللغة والاستخدام القرآنى وكذا فى السنة الصحيحة .

الثالثة : أن استخدام كلا المصطلحين لا بأس به .

ومن ثم فإنه مع ضرورة تطوير لغة وسيطة قادرة على التواصل مع كافة التيارات الفكرية فإن استخدام كلمة تراث ربما يكون أولى مع الأخذ فى الاعتبار ضرورة :

١- تحديد مفهوم التراث بدقة ووضوح .

٢- تحديد ماصدقاته .

٣- فرز المعانى المختلفة لمفهوم التراث بما يحقق للمفهوم نقاءه وبما لايدع مجالا للتلبيس أو التشكيك فى الأصول .

٦- أن ظلال كلمة التراث أصبحت ظاهرة فى النتاج الفكرى قبل مائه عام ويبدو أن هذا المعنى سيستمر لخاصية فى هذه المدة المقدرة بمائة عام باعتبارها خمس أجيال .

وربما تقل هذه المدة مع شيوع وسائل الطباعة وانتشارها وتراكمها ، وكذلك القدرة على التعامل مع هذه المصادر بوسائل تقنية مختلفة .

وبقطع النظر عن تحديد المدة ، فإن المئة عام الأخيرة قد شكلت إنقلابا هائلا فى التعامل مع التراث ، بحيث حدثت فجوة ثقافية هائلة بين التراث وأصحابه ، وهو ما أفرز مجموعة من التيارات الفكرية المختلفة التى تناهض التراث جملة وترفض أى تعامل معه ، أو تشوه التعامل معه وفق مناهج وأبجديات غريبة عنه ، أو تبرز نماذج معينة منه استظهارا به لاعتقاد أيديولوجى مسبق ، وهو ما جعل عملية الإحياء تنحرف طبيعة ومضمونا ومنهجا .

ويوضح الأستاذ مصطفى صادق الرافعى هذه الحقيقة بقوله : قال لى ذلك الكاتب (من المجددين) فى بعض كلامه إن الميراث العربى القديم (يعنى التراث) الذى ورثناه يجب هدمه كله وتسويته بالعدم ، قلت : أفتحدث أنت للناس لغة وأدبا وتاريخا ثم طبائع متوازية تقوم على حفظ اللغة والأدب والتاريخ ، أم تحسب أنك تستطيع بمقاله عرجاء فى صحيفة مقعدة ، ..... أن تهدم شيئا أنت بين أوله وآخره كعود من القش يؤتى به لاقتلاع جبل من

أصوله ؟ ... من أين جاء الميراث العربي وكيف اجتمع وتكامل إلا من القرائح التى جدّت فى إبداعه وإنمائه واضافت أعمارها صفحات فيه ، واستخلصت له آداب الفرس والهند واليونان وغيرهم فأعربت كل ذلك ليندمج فى اللغة لا لتندمج اللغة فيه ، وليكون من بعضها لا لتكون من بعضه وليبقى بها لا لتذهب به؟... "(١) .

أما الموقف الثالث فإنه على عكس سابقه يؤكد على مفاهيم أدخلت تحت مسمى التجديد والاجتهاد ، بينهما هى أولى بمسمى التقليد ، مثل اعتبار التقليد للغرب(التغريب) شعبة من التقليد بلا بينة ، والعلمانية والعقلانية والتنوير واليسار وفق فهمها الغربى(٢) . فهذه المفاهيم – على نحو ما سبق بيانه – من المفاهيم الغربية المستحدثة فى إطار تصنيفات أيديولوجية وضعية بما يجعل أمر سحبها على الإسلام وتاريخه إنما يعد فى مجمله تغريباً واقتداء بمفاهيم الغرب وتصنيفاته ومعاييره .

وأخيرا فهناك مفاهيم قد أدخلت تحت مسمى التقليد أو الاجتهاد والتجديد نظرا لتغليب إسقاطات معاصرة شائعة للمفهوم دون الغوص فى كل معانيه ومراجعتها وفق القواعد الأساسية لبناء المفاهيم الإسلامية مثال ذلك مفاهيم الاتباع ، والمحافظة ، والرجعية والرجعى – والغزو الفكرى – والعقلانية والتنوير . وضبط ذلك يكون ببيان الاسقاطات الشائعة والمعاصرة للغرب على ألفاظ معينة ، بما يصرف النظر – مع سيادة المعانى الغربية – عن التمييز بين مدلولاتها وفق الرؤية الإسلامية الأصيلة وبين مدلولاتها فى هذه الرؤية الغربية السائدة وبما يشكل إطاراً لمراجعة هذه المفاهيم والتمسك بمضامينها الشرعية فى مواجهة تلك الدلالات الغربية وإن ناقضتها فى الفهم .

١– ذلك ان مفهوم (الاتباع) وفق مضامينه الشرعية ، التى سبق بيانها ، قد يختلط

---

(١) مصطفى صادق الرافعى ، تحت راية القرآن ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٨٣هـ – ١٩٦٣م ، ص٢١.

(٢) انظر فى محاولة لسحب مفهوم اليمين و اليسار على واقع الحياة الإسلامية :–

د. محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسى الإسلامى ، القاهرة ، باريس : دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٨٦ ، ص١٣–٤٦ .

قارن الحوار حول مقوله اليمين واليسار ص١٩٣–٣٠٥ .

قارن أيضا :–

د. عماد الدين خليل ، لعبة اليمين واليسار ـ القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٨ ص ٤٥–٦١ .

انظر أيضا فى هذا السياق :

د. عبد الحليم عويس ، فتنة اليسار الإسلامى والرد عليها المرجع السابق ، ص٦٥–٧٥ .

فتحى عثمان ، التاريخ الإسلامى والمذهب المادى فى التفسير ، أضواء على تجربة ، الكويت : الدار الكويتية ، ١٩٦٩م ، ص١٠٧ وما بعدها .

بمفهوم التبعية والذى اقتصر فى طرحه الغربى على المعنى السىء لها بما يترك اسقاطا على المصطلح الإسلامى ، والوقوف بصدده موقفاً أقرب إلى الحساسية والرفض رغم أن القرآن كان حاسما فى التمييز بين نوعين من الاتباع والتبعية مؤكداً الفرق بين اتباع الله ورسوله ومنهج الاسلام والصراط المستقيم من ناحية ، وبين اتباع البشر والأهواء والطاغوت والشيطان من جهة أخرى .

٢- ويقع مفهوم (المحافظة) فى نفس الدائرة التى تخلط بين الدلالات الأصولية للمفهوم ، والدلالات السياسية المستحدثة للمفهوم ، بحيث تعتبر مطلق المحافظة تكريساً لأمر واقع وحفاظاً عليه ومحاولة لفرض توازن بشكل معين وفى إطار معين يمكن وصفه من جانب تيار التغيير تارة بالجمود وتارة أخرى بالرجعية ، وغلبة هذه الإسقاطات المعاصرة ادت إلى إدانة مطلق المحافظة ، وهو أمر يجب مراجعته وتقويمه على أساس من الدلالات القرآنية للمفهوم حسب وروده فى آياته ، من حيث ورودها بمعنى مخالف ومناقض للاسقاط المعاصر على المفهوم ، حيث تؤكد تلك الدلالات الحفاظ والمحافظة على الايمان ومقتضياته وفرائضه والالتزام بمنهج الإسلام وتحرى خطواته بما يحقق الاستقامة[1] .

٣- أما مفهوم الرجعى والرجعية : فالمعنى المتبادر منهما يضفى قيمة سيئة فى الدلالة على معنى الرجوع ، وبما شاع من إسقاط يرتبط بهذه الكلمة فى الدلالة يزكى هذه المعانى ويكرس هذا الفهم ، باعتبار مطلق الرجوع والرجعى تأخرا وعودة إلى الوراء وتمسكا بالقديم رغم عدم صلاحيته ، ولا شك أن التغليب لتلك المعانى على المفهوم إنما يتغاضى عن المعانى القرآنية ودلالاتها المتعلقة بالإيمان ، بما تعنى - الرجوع إلى الله والإنابة اليه والعودة عن الذنب والمعصية ، والاعتبار بالحوادث والرجوع إلى الله يوم الميعاد[2] .

---

(١) ومثال ذلك قوله تعالى فى كتابه الكريم :- ﴿.. فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله..﴾ [النساء/٣٤] . ، ﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ..﴾ [الرعد/١١]. ، ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم..﴾ [المائدة/٨٩] .
﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون ..﴾ [المؤمنون/٩] [المعارج/٣٤]،
﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى..﴾ [البقرة/٢٣٨] .
﴿بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ..﴾ [المائدة/٤٤] .
﴿والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله ..﴾ [التوبة/١١٢] .
﴿هذا ما توعدون لكل أواب حفيظ ..﴾ [ق/٣٢] .

(٢) وقد جاء فى القرآن الكريم :- ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة/١٢٢] .
﴿صم بكم عمى فهم لايرجعون﴾ [البقرة/١٨] .

٤- ولا يختلف الأمر بصدد مفهوم "التنوير" و "الاستنارة" فى إطار التلبيس فى معانيه ودلالاته ، بحيث يدخل فى حده التغريب والعلمانية والعقلانية وما قاربها من معان وفق دلالاتها الغربية ، والضبط لهذا المعنى وفق أصول الرؤية الإسلامية لبناء المفاهيم يقضى ضرورة مراجعة تلك الدلالات الغربية لها ، والتحفظ على استعمالاتها فى الفكر العربى.بما يوافق هذه الدلالات ، وعدم قبول معانيها الشائعة تلك بلا بينة أو برهان ، وضرورة تقديم دلالات المفهوم وضبطه وفق الأصول الإسلامية قرآنا وسنة ، وترجع هذه الضرورة فى واقع الأمر إلى أن تسرب هذه المفاهيم بدلالاتها الغربية قد أسهم بصورة أو بأخرى فى قبول المصطلحات الغربية ورفض مناقضها وإن تعلق بالدين والتمسك بقواعده وحاكميته المطلقة فى حركة الحياة والبشر .

٥- وضمن هذا الإطار المغلب لإسقاطات ودلالات معاصرة على مصطلحات ومفاهيم.بما يناقض المعانى الاصيلة لتلك المفاهيم فى الرؤية الإسلامية يرد مفهوم "الغزو" فقد ارتبط هذا المفهوم أحياناً بالفكره والثقافة ، وصار حاملاً لدلالات قيمية تجعل مطلق الغزو أمرًا مستهجنًا ، دون الفطنة إلى معانى مفهوم "الغزو" كما وردت فى الأصول كأهم مظاهر وظيفة الجهاد والدعوة ، وهو ما يجعل مراجعة معظم دلالات هذه المفاهيم واستخداماتها أمراً مطلوبًا من الناحية المنهاجية والبحث عن بديل أصيل أكثر دلالة على المعانى المقصودة أمرا أوجب .

وبعبارة أكثر تفصيلاً فإن مقولة الغزو الثقافى أو الفكرى أو الحضارى أو المعنوى أو غزو العقول قد اتسمت.بمزيد من الاختلاط فى المواقف والاضطراب فى الاتجاهات بشأن مضمونها وطبيعتها ، فقد نفى فريق وجود الغزو فى مجال الفكر ، من حيث إن الغزو يفترض الإكراه والجبر ، وساقه فريق آخر تحت مسميات تجعله أكثر قبولا واستحسانا مثل : الانفتاح الحضارى ، والتواصل الحضارى ، والثقافة الإنسانية الواحدة ، واللحاق بالركب الحضارى ... إلخ .

و لم يفت البعض وفي إطار هذا الاضطراب والغموض الفكرى أن يدعى أن الإسلام كان "يغزو" عسكرياً وفكرياً عندما كان حضارة مسيطرة ، باعتبار الغزو واقعا طبيعيا يرتبط

- ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون﴾ [الاعراف/١٦٨] .

﴿ولقد أهلكنا ماحولكم من القرى وصرفنا الآيات لعلهم يرجعون﴾ [الأحقاف/٢٧] .

﴿إن إلى ربك الرجعى﴾ [العلق/٨] .

﴿.. ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون﴾ [السجدة/١٢] .

﴿.. ولئن رجعت إلى ربى إن لى عنده للحسنى﴾ [فصلت/٥٠] .

بالحضارة المسيطرة والسائدة ، الأمر الذى يبرر بدوره واقع التلقى عن الحضارة الغربية باعتبارها مسيطرة فى هذا العصر .

والحق أن الذين خاضوا فى موضوع الغزو الفكرى ، وفق مضامين ودلالات لفظة الغزو الغربية ، وسحبهم ذلك على الاسلام قد عابهم الخلط والتشويه وفاتهم فهم طبيعة الاسلام كرسالة عالمية أبدية ، ذلك أن الجهاد كوظيفة أبدية فى الدولة الإسلامية هو ذو شقين أحدهما وأولهما جانب الدعوة والبلاغ والتبليغ سواء أكان ذلك بالقلم أو باللسان ، ومن المعلوم أن هذه الدعوة انما تتم بشروط مخصوصة وفى حدود منضبطة ولغايات مقصودة قوامها الحق والصدق والعدل والمصلحة للبشر جميعا بحيث لا يكره أحد على قبولها ولا يضار من أبى التسليم بها ما لم يتصد لها بالتعويق أو النيل منها .

وعلى هذا فان مفهوم الدعوة يختلف فى طبيعته وآثاره عن تلك الاسقاطات الشائعة لمفهوم الغزو الفكرى ، والتى لا تعدو فى حقيقتها أن تكون من قبل التلبيس أو زخرف القول[1] .

كما تجدر الإشارة إلى أن معانى التلبيس وزخرف القول كما تجد مصدرها من الخارج (الحضارة الغربية) يجد مصدره أيضاً فى الداخل (الحضارة المتلقية) ، ومؤدى ذلك أنه توجد مجموعة أدوات بشرية ونظامية تروج عن قصد أو غير قصد للحضارة الغربية وأفكارها بدعوى التواصل الحضارى أو الانتشار الثقافى .

ويمكن فى هذا السياق معالجة واحد من هذه المفاهيم بصورة أكثر تفصيلا ، وهو تلك الكلمة التى شاعت لوصف حال الاقتداء بالغرب وتقليده وهى "التغريب" .

مفهوم التغريب*:

يعد مفهوم التعريف من أول المفاهيم التى أطلقت على عملية التنمية أو التحديث فى سياق تطوير المجتمعات الأوروبية الشرقية وإلحاقها بالنمط الصناعى لأوروبا الغربية .. ويتسق هذا المفهوم فى معانيه ودلالاته مع حقيقة مفاهيم التنمية أو التحديث . حيث يعد المقصد

---

(١) مثال ذلك ما يؤكده القرآن ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون..﴾ [البقرة/٤٢] .

﴿لمَ تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون..﴾ [آل عمران/٧١].

﴿يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا﴾ [الأنعام/١١٢] .

وزخرف القول المزوقات من الكلام على ما أكده : الراغب الأصفهانى ، مفردات غريب القرآن مرجع سابق، ص٢١٢ .

* نصر محمد عارف ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة ، رسالة ماجستير، ١٩٨٨ .

الأعلى لهذه النظريات تحقيق النمط الحضارى الأوروبى وسيادته على جميع دول العالم لإنتاج صورة من النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى الأوروبى فى هذه البلدان ، ليس من أجل تحقيق نسخة وحيدة من البشرية وإنما لأهداف وأغراض واضحة لديهم " فقد قصد بهذا المفهوم طبع "المستعمرات" الآسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية"[1] ونسخ حضارتها المتميزة وطمس ملامحها "القومية" الخاصة وتحويلها إلى هامش حضارى للمركز الأوروبى ، حيث يعد ذلك الضمان الأكيد لبقاء حالة "التبعية" لهذا المركز[2] ، بحيث تصبح الوظيفة الرئيسة لهذه المجتمعات هى الإنتاج للسوق العالمية فى ظروف تجردها من كل أمل فى تحقيق التطور الحقيقى[3] أو سلوك طريق آخر فى تطورها أو طرح نموذج حضارى مغاير ، قد يكون أكثر جدوى ونجاحا بصورة متكاملة .

وقد امتدت هذه النظرة بدءًا من نظريات الانتشار فى علم الأنثروبولوجيا إلى نظرية التنمية السياسية ، حيث يبرز بصورة واضحة أن تحقيق التغريب أصبح مرادفا للتحديث ، على أن أساس الحضارة الأوروبية هى الأكثر تقدما وحداثة ، وأن ماعداها يسير فى مراحل متخلفة عنها[4] ، ومن ثم لابد أن يسلك نفس الطريق ، ويسير صوب الهدف نفسه .

وهذا المفهوم ليس فى حاجة إلى تفنيد ذلك أن معناه الأولى يتضمن تقليد "الغير" تقليدًا كاملاً ، دون فهم أو تعقل ، على أساس أن ذلك هو سبيل التقدم أو التحديث أو التنمية . وهذا مخالف لقاعدة أصولية فى الشريعة الإسلامية ، حيث النهى الجازم عن التقليد لأى أحد غير رسول الله ﷺ ؛ لأنه مبلغ عن ربه لقوله تعالى : ﴿**اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء**﴾[5] .

"لأن التقليد لا يثمر علما ، ولا يفضى إلى معرفة ، وقد جاء النص بذم من أخلد إلى تقليد الآباء والرؤساء واتباع السادات والكبراء ، تاركا بذلك ما ألزمه الله من النظر والاستدلال وفرض عليه من الاعتبار والاجتهاد"[6] فقال تعالى ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا**

---

(١) د. محمد محمد حسين ، مرجع سابق ، ص٤٢ .

(٢) د. محمد عمارة ، إشكالات التغير الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص٧٢ .

(٣) د. سمير أمين ، التطور اللامتكافىء : دراسة فى التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة ، ترجمة :. برهان غليون، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص٢٥٢

(٤) على الجرياوى ، مرجع سابق ، ص٤٠ .

(٥) الأعراف -٣ .

(٦) السيوطى ، الرد على من أخلد إلى الأرض ، مرجع سابق ، ص١٢٤، ١٣٠ .

يهتدون﴾[1] ، وإذا كان هذا التحريم القاطع جاء فى ذم التقليد فى أمور الدين من المسلمين للمسلمين السابقين . فكيف الحال بالنسبة لتقليد غير المسلمين فى جميع أمور الحياة ، واستبدال القيم والشرائع والمؤسسات الإسلامية وإحلالها بمؤسساتهم وقيمهم وشرائعهم مع الأخذ فى الحسبان أن تقليد المسلم للاسلاف يكون تقليدا لبشر ، ينفق معهم فى العقيدة والثقافة والبيئة المكانية ، مع الاختلاف فى الإطار الزمانى ، أما الغرب فنختلف معه فى جميع هذه الأمور دون الزمان ذلك أن "محاكاة الغرب سوف تفضى إلى استلاب للمسلمين ومحاكاته وحده تضاعف هذا الاستلاب على أن هناك مستوى ثالثا للاستلاب ، وهو الأفظع. فنحن نقلد غربا متحركا أبدا ، وبحركاته تنمو باطراد المسافة التى تفصلنا عنه ، دون أن نحافظ على أرضية ومعالم ، إنه التية فى متاهة . فنحن لسنا مستلبين من قبل التراث العربى الإسلامي ، بل من قبل صورة وهمية عن الغرب تهشمنا أكثر فأكثر فنزداد انفصالا عن مكوناتنا الأصيلة"[2] .

منظومة المفاهيم الحركية المتعلقة بالتجديد (مراجعة فى ضوء الرؤية الإسلامية) :-

إن تناول المفهوم الإسلامى للتجديد لاستخدامه كمعيار يمكن من خلاله ضبط العديد من المفاهيم التى قد تختلط بهذا المفهوم معنىً ودلالةً ، مثل :-

(النهضة - التخلف - التقدم - التنمية والتحديث - والبعث - والصحوة - واليقظة- والتطور ... إلخ) من الأمور الأساسية التى تأخذ فى اعتبارها المفهوم الأساس والمفاهيم التى تعد فرعا عليه .

خاصة أن هذه المفاهيم قد شاع استخدامها واستقر الأمر عليها ليس فقط من جانب التيار التغريبى ولكن من جانب الباحثين فى الدراسات الإسلامية .

وتبدو أهمية هذا المنحى إذا ما أدركنا ذلك القصور الذى يقع فيه الباحثون من جرّاء استخدام معظم هذه المفاهيم دون أدنى محاولة لإعادة التفكير بهذه المفاهيم وعرضها على نسق قياسى يمكن من خلاله اتخاذ موقف نقدى واعٍ على أسس منهاجية سليمة .

خاصة أن الأخذ بمجموعة المفاهيم تلك أخذ التسليم يمكن أن يترك مجموعة من الدلالات السياسية سواء على مستوى التنظير أو مستوى الحركة ، وهو ما يعكس أهمية عملية تنقية المفهوم باعتبارها خطوة أساسية ضمن ضبط المفهوم ومعانيه ودلالاته، وبما يعنى أن ذلك مقدمة أساسية لضبط الحركة .

---

(١) البقرة -١٧٠ .

(٢) محمد عزيز الحبابى ، "تعقيب" فى السيد يس (إشراف) التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ ، ص١٠١ .

ووفق ما تبين من ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية ، وما تقرر من أن بناء المفاهيم وتحديد معانيها تمثل عملية الضبط المنهجي لفوضى استخدامها ، فان الباحث ينطلق من اقتناع اساسى مفاده أن كثرة الألفاظ دلالاتها على المفهوم تؤدى إلى فوضى فى الاستخدام البحثى بما يجعل أمر تأسيس المفهوم يقع فى دائرة الصعوبة وربما الاستحالة .

والضبط فى استخدام المفاهيم مقدمة ضرورية تجد أحد عناصرها فى الاقتصار على بعض منها الذى يستند إلى حجة ودليل ، واستبعاد الآخر لمخالفته فى جوهره للمفهوم الأساس ومعانيه ، واما لقصوره فى التعبير عن المراد بكل شروطه ومقتضياته ، واما للالتباس الذى يحدث من جراء استخدامه كمرادف وما يؤديه ذلك من إساءة الفهم بما يفقد المفهوم إحدى ميزاته الأساسية وهى البيان فضلاً عن الضبط .

ومفهوم التغيير واحد من هذه المفاهيم – باعتباره أحد المفاهيم التى ترتبط بالتجديد فى الخبرة الإسلامية – التى تعيش هذه الفوضى وعدم التحديد ، حتى ان حصر هذه المفاهيم واحداً تلو الآخر ومحاولة تقويمها يتجاوز جهد البحث لكثرتها وتعددها ، ومن ثم فإن عرض مجموعة من تلك المفاهيم التى ترتبط أحيانا بمفهوم التغيير أو تختلط به ، سيتم من خلال تقديم نموذج نقدى لها فى إطار الرؤية الإسلامية الأصيلة لمفهوم التغيير ، وذلك بوضعها فى مجموعات تمثل اتجاها معينا ، وبهدف الخروج بمحصلة تعنى بوضع المعايير الثابتة فى استخدام مفاهيم بعينها واستبعاد أخرى وفق القواعد السالف بيانها عند تناول بناء المفاهيم الإسلامية التى تجعل أحد أهدافها تحقيق نوع من الانضباط وبناء منظومة متكاملة من المفاهيم فى دائرة العلوم لتقويم كل خبرة سواء كانت مفهوماً أو نظاما أو حركة .

ومفهوم التغيير يعد نموذجاً حيويًا لعملية "تعدد المفاهيم" التى تحتاج إلى تحديد فى سبيل تحقيق الضبط المنهجى لمجموعة المفاهيم التى ادعت وصلا بمفهوم التغيير مثل : اليقظة والتنوير والنهضة والتقدم والتطور والبعث والصحوة والإحياء والمحافظة والتقليدية والانتقالية والتنمية والتحديث ، وحتى التصنيع والتكنولوجيا ، بل وبعض المفاهيم العامة مثل : الديمقراطية والاشتراكية واليسار واليمين والرجعية ، وغيرها من مفاهيم يصعب استقصاؤها فى هذا المجال .

ورغم وصف بعض هذه المفاهيم بصفة الإسلامى "أو" الإسلامية" مثل : اليقظة الإسلامية أو البعث الإسلامى ، أو التحديث الإسلامى أو الديمقراطية الإسلامية أو الاشتراكية الإسلامية أو اليسار الإسلامى ، فان هذا لا يرفع ما يكتنف تلك المفاهيم من غموض والتباس وهو أمر تطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية لبعض منها ، نظرا لتداولها على لسان كثير من الباحثين فى حقل الدراسات الإسلامية وهو ما نتناوله تباعا على النحو التالى :–

مفهوم النهضة :-

ان استخدام مفهوم التغيير "كنسق قياسي" يجعل مراجعة مفهوم النهضة أمراً ميسورًا، خاصة أن هذا المفهوم يرتبط بخبرة تاريخية فى الغرب ، وهو ما دفع بالكثيرين إلى تسمية عصر بأكمله عصر النهضة نسبة إلى التقسيمات الغربية للعصور التى لا ترى العالم إلا من خلال مركزيتها ومنظورها .

وتجدر الإشارة إلى أهمية مناقشة المعيار الذى يسمح بأن يسمى عصرٌ ما بعصر النهضة أو غير ذلك . والطرح على هذا النحو يجعل من تأسيس المعيار عملية أولية ، فى مواجهة "المقياس الغربى الذى يعتمد إطاره الخاص معياراً للتقدم والتأخر "وهو ما يثير بدوره التساؤل حول عصر النهضة الأوروبية وما إذا كان بالفعل عصر تنوير ونهضة أم لا ؟

ورغم الاختلاف بين الاتجاهات الغربية فى مسائل عديدة ، إلا أنها تتفق فى اعتبار أوروبا المقياس فى الحكم ، ومراجعة هذا التوجه فى الفكر الغربى تكشف عن خطأين لهما دلالاتهما السياسية وهما :-

أولاً : افتراض أن تكون الأقلية معيارًا للحكم أو أن يقاس العالم بأوروبا ، أو أن تصبح أوروبا هى العالم وماعداها ملحقات .

ثانياً : الارتكاز إلى معيار لا يتسم بالعالمية والشمول لما هو أخلاقى أو إنسانى أو ما هو تقدم أو تأخر وتخلف ، وهو بذلك يتسم بالجزئية ، ومن ثم فإن هذا التأسيس الجزئى على الحضارة الغربية وتعديته إلى العالم يبتعد عن العلمية ، فضلا عن مجافاته لأصول الاستقامة القائمة على الحق والعدل . إن المطلوب تأسيس معيار منهاجى ينطلق من قاعدة الشمول والعالمية - لا معيار جزئى- يصلح للحكم على ما هو نهضة أو ردة، وما هو تقدم أو تأخر ، وما هو حق أو باطل ، عدل أو ظلم ، وما يحدد الصلاح والفساد بشكل منضبط(١) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عناصر مفهوم الاستخلاف لم تكن متوفرة بحال فيما أسمى "عصر النهضة"(٢) سواء من حيث التعامل مع البيئة أو من حيث استخدام نتاجها ، وأخيرا من حيث العلاقات بين وأخيه الإنسان .

---

(١) انظر فى تفصيل هذه الأفكار :-

منير شفيق ، الإسلام فى معركة ... ، مرجع سابق ، ص٥٣-٦١ .

(٢) من الجدير بالذكر أنّ مفهوم النهضة ، والبعث ، والتنوير ، والإحياء ، والإصلاح الدينى قد استخدمت فى إطار الحضارة الغربية للتعبير عن أهم سمات عصر النهضة ، واستخدمت تلك الترجمات مثل النهضة والبعث والإحياء لـ Renisance بينما استخدم التنوير لـ Enlightenment .

ومن الجلى أن استخدام هذه الألفاظ وعلى هذا النحو وان أضيف إليها صفة الاسلام يجب أن يكون بحذر ليس فقط لاختلاط المعانى ولكن بهدف ضرورة إبراز للمفهوم الشرعى فى نقائه .

مفهوم العلاقة بين الحضارات :-

تتضمن مقوله العلاقة بين الحضارة مجموعة مفاهيم مثل : التواصل الحضارى والإنفتاح الحضارى واللحاق بالركب الحضارى ، والاتجاه الإنسانى ووحدة الثقافة والحضارة .

ويبدو أن هذه المفاهيم كانت أهم الأدوات التى ساهمت فى بناء توجه فكرى بأكمله حيال فكرة العلاقة بين الحضارات مما سوغ لدى هذا التوجه عملية التبعية للحضارة الغربية والاقتداء بها وحمل افكارها والأخذ بنهجها الحياتى . ويستند هذا الاتجاه على أن الحضارات تقوم على بعضها وتتفاعل وتتبادل الإخصاب .

غير أن هذه المقولة تهمل طرح موضوع أساسى وهو "وجود الفرق الجوهرى بين نمط حضارى وآخر" اذ يعتمد كل منها على مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيا وجعلت له سمات محددة من حيث الاتجاهات الرئيسية المواكبة له دون غيرها ، كما أن فكرة التواصل بين الحضارات أو الأخذ من بعضها تستند إلى أمثلة حضارية تنتمى إلى حضارة واحدة لا إلى حضارات تقوم بينها فروق أساسية وحاسمة .

ومن هنا يجب التعرض لقضية التصنيف الحضارى ، ذلك أن الحضارات المتعددة يمكن تقسيمها على أسس تبدأ بتحديد الفروق الجوهرية بينها - إلى مجموعات حضارية - وفى ضوء هذا الفهم يمكن رؤية كيف تتم عمليه الإخصاب المتبادل لاتحاد الأسس ، اما العلاقة ضمن المجموعات الحضارية المتمايزة ، وربما المتناقضة تأسيسا ، تجعل من شكل هذه العلاقة يتخذ مسارا مختلفا تتأكد فيه ضرورة الاستناد على مجموعة من القوانين الأساسية والمبادئ القيمية التى تشكل محور المناقضة والتميز بما يحكم عملية انتقاء حضارة عن اخرى ، يؤكد ذلك فحص الواقع الحضارى فى العلاقة بين حضارات الشعوب الأوروبية والحضارة الأمريكية باعتبارها امتداداً للحضارة الأوروبية ، وبين الاختلاف الواضح فى العلاقة التى كانت تربط بين الحضارات الإفريقية والرومانية والأنجلوسكسونية والجرمانية وفى العلاقة التى تربطها مجتمعة ومنفردة بحضارات الشعوب التى انتسبت إلى الحضارة الإسلامية[1] .

---

(١) قارن بهذه الرؤية للعلاقة بين الحضارات رؤية مخالفة عبر عنها تصور مجلة الوحدة وتعبر فى مجملها وفى معظم مقالاتها عن تصور فى فهم طبيعة هذه العلاقة ، ورغم المقدمة التى أكدت على شروط الحوار وضرورة التوجه إلى البحث فيها ،إلا أن ... ، البحوث قد تراوحت ما بين الحوار مع الذات (القومية) أو الحوار بمعنى الأخذ عن الحضارة الغربية :-

انظر :-

كلمة الوحدة ، الحوار وميثولوجيا الحوار ، مجلة الوحدة ، الرباط ، المجلس القومى للثقافة العربية ، السنة الأولى،

وتأسيسا على ما سبق فإنه من الخطأ المنهجى التحدث عن نمط العلاقة التى تربط بين الحضارات دون الأخذ فى الاعتبار الفروق بين حضارات المجموعة الواحدة وحضارات المجموعات الكبرى ، فإذا كانت هناك عوامل مشتركة فى مكونات حضارة مثل : الاقتصاد والاجتماع والدولة والسلطة والمنظومة العقيدية و الفكرية اتجاهات لمسار العلوم والتقنيات وإذا كانت هناك أيضا اتجاهات متشابهة أو متوازية بين الحضارات ، فهذا أو ذاك لايعنى عدم وجود الفروق النوعية الجوهرية فيما بينها سواء على مستوى فهمها المتميز لهذه العوامل المنبثقة عن عقائدها ، أو ترتيبها جميعا وفق ميزان التصاعد والأولويات ، بمعنى أيهما يلعب دوراً أساسياً وربما تأسيسياً وأيهما يلعب دورًا ثانويًا أو هامشيًا . هذا التأسيس المنهجى الذى يرى الفروق الجوهرية فيما بين الحضارات يودى إلى اكتشاف الشروط التى تسمح بإحداث تغيير جذرى فى هذه الحضارة أو تلك ، وذلك عن طريق تغيير ما كان أساسيا فيها إلى ثانوى وما كان هامشيا وثانويًا إلى أساسى ، مما يولد عند اجتماع العمليتين تغييرا جوهريا فى النمط الحضارى بأسره ، وبما يؤكد أن ذلك ليس تفاعلا حضاريا أو إخصاباً وانما هو بمثابة الاجتياح والانتقال من نهج إلى نهج آخر .

أما التفاعل الواعى لحضارة مع أخرى فيشتمل على عنصرين : الأول يعنى الإبقاء على العوامل والاتجاهات الاساسية من جهة والحفاظ على ترتيبها وفق سلم تصاعدها وأولوياتها من جهة أخرى ، والثانى التلاقى بينهما بحيث لا تكون أحدهما مسيطرة على الأخرى ، ومن ثم يأخذ التفاعل سمات الإخصاب لأنها لا تنتقل من نهج إلى آخر ، وانما تنتقى كل منهما ما يفيدها فى اطار التمثل والهضم والاستيعاب .

ومن ثم فانه يجب التمييز بين نمطين من التفاعل بين المجتمعات الإسلامية وغيرها:-

الأول : تفاعل يفقد التأسيس الإسلامى مضمونه ومحتواه بل يشوهه ويحرفه بالجملة عن النهج الإسلامى .

الثانى : التفاعل الواعى القائم على تأسيس المعيار الإسلامى فى عملية الانتقاء الحضارى[1] .

= العدد الرابع ، يناير ١٩٨٥م ، ص٣-٦ .

محمد عزيز الحبابى ، "الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع" ، المرجع السابق ، ص : ٧-١٥ .

(١) انظر فى مجمل هذا الأفكار :-

منير شفيق ، مرجع سابق ، ص٦٢-٧٣ .

انظر فى الإشارة إلى بعض هذه الأفكار وان كانت غير واضحة :-

برهان غليون : اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٥م ، ص١٢٦-١٣٩ .

مما سبق نخلص إلى أن موضوع العلاقة بين الحضارات لم يطرق قط بعيدا عن علاقة الصراع الدائر بين القوى الاستعمارية والشعوب المستضعفة بحيث طرح هذا الموضوع بما يؤكد سيادة الحضارة الغربية بكل ما تحمل من فلسفات ومفاهيم ومعايير ، وهو أمر أدى بالشعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الاساسية ، و إلى هدم عوامل وجودها المادى والثقافى المستقل ، وعلى هذا فان الحديث عن التواصل الحضارى كما يطرحه منظروا السيادة الغربية يهدف إلى الإلحاق الحضارى باعتباره شرطا أساسيا فى عملية الإلحاق الكلية الشاملة(١) .

مفاهيم التقدم والتخلف ، التنمية والتحديث والتطور:-

ثمة أكثر من اتجاه فكرى فى الغرب له رؤية محددة حول موضوع التطور التاريخى تستند فى مجملها إلى المعيار المادى فى تفسير التقدم . فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتنازع البقاء معيارا للتقدم والتأخر ، وبحيث يصبح القوى هو صاحب "الحق" والاصلح للبقاء وممثلا "للتقدم" وقد شكل هذا الاقتراب النظرى تسويغا لسياسات الاستعمار .

وهنالك توجه آخر يستند إلى مفهوم التقدم المادى - العلمى والتقنى ، فالمجتمعات الأكثر تقدما فى عرف هذا التوجه هى الأكثر تطوراً بقدراتها العلمية والتقنية والإنتاجية ، أما القيم الروحية والأخلاقية ونوع العلاقات الاجتماعية فيما بين الناس أو الشعوب فليست معيارا لمقولة التقدم والتأخر .

وقد سحب الغرب رؤيته السابقة لمفهوم التقدم والتخلف ليشمل ليس فقط الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة بل والقيم ومكونات الشخصية ، ووفق هذه الرؤية فإن مقولة التخلف فى المجتمعات الإسلامية لا تنحصر فى مجال تطور التقنيات والصناعة وانما تنصرف إلى اعتبار مجموعة القيم والاخلاق ونهج الحياة جميعا مرادفا للتخلف.

وظلت مقولة التخلف وفق تعرضها لنسق القيم الإسلامى تتضمن تعريضنا بالإسلام باعتباره مصدرا لذلك التخلف ، ومن ثم يتم التخلص من حالة التخلف من خلال التشبه بالغرب وتبنى مجموعة قيمة وأفكاره ونهجه فى الحياة سواء كان ذلك بتبنى النموذج الليبرالى أو الماركسى .

---

(١) انظر فى تعلق مقوله العلاقة بين الحضارات وما أسمى (بالغزو) الثقافى :-

منير شفيق ، مرجع سابق ، ص١٩٥-٢٠٦ .

كلمة الوحدة ، الإنسان ، الثقافة ، الغزو ، مجلة الوحدة ، الرباط :

المجلس القومى للثقافة العربية ، السنة الأولى ، والعدد الثالث ، ديسمبر ١٩٨٤ ، ص٣-٦ .

انظر المقدسى ، التحديث والتغريب فى مواجهة الغزو الثقافى ، والمرجع السابق، ص٧-١٣ .

هذا وقد انطلق التوجه السابق ليؤكد على نموذج الحضارة الغربية واعتبار انماطها الاجتماعية ومؤسساتها السياسية هى مقياس التقدم واعتبار الأنماط الأصيلة أنماطاً تقليدية بوصفها معيارا للتخلف .

ولا شك أن الاستناد إلى توجه مغاير يعتمد الرؤية الإسلامية أساسا له سيؤدى بالضرورة إلى معايير أخرى تحدد ما هية التقدم والتأخر ، ويفضى إلى محصلة متميزة فى فهم التاريخ وتفسيره وحركته ، ذلك أن تقصى تجارب التاريخ يقضى بأن التقدم العلمى والتقنى والمادى أو مايسمى مراحل التطور الأرقى لا تحمل بالضرورة شروط العلاقة المعنوية القائمة على أساس من "الاستخلاف" سواء فى التعامل بين الناس افرادا وجماعات وشعوبا ، كما لا تحمل تقدما فى القيم لتحقيق قواعد العدل والحق .

وفى هذا المقام فإن أغلب نظريات الغرب اسقطت من حسابها كل عناصر الاستخلاف فى التعامل باعتبارها المقياس الأهم فى تحديد ما هية التقدم والتخلف[1] .

وانطلاقا من مفاهيم التقدم والتخلف والتطور يمكن للباحث توجيه النقد للمفهوم الغربى للتنمية والتحديث وذلك من خلال جوانب متعددة أهمها : -

أولا - من حيث بناء المفهوم ومدلولاته وهو ما ينقسم بدوره إلى مجموعة من العناصر : -

١ - من حيث تأسيسه الوضعى وتعلقه بمجموعة من النظريات للنمو والتطور[2]

تلك التى سادت العلوم البيولوجية - خاصة نظرية داروين ، حيث يحاول المطابقة الكاملة بين تطور الجنس البشرى على ما افترضه داروين ، وهو أمر يجب التحفظ عليه وعلم

---

(١) انظر فى مفاهيم التقدم والتخلف : منير شفيق ، مرجع سابق ، ص١٧٦-١٨٣ قارن فى هذا الإطار فى مفهوم التقدم عرور مجلة "الوحدة" .

حافظ الجمالى : "مفهوم التقدم فى التاريخ الحضارى العربى" ، مجلة الوحدة ، الرباط ، المجلس القومى للثقافة العربية ، السنة الأولى ، العدد الثانى ، نوفمبر ١٩٨٤م ، ص٢٠-٢٨ .

د. خليل أحمد عز العرب ومفهوم التقدم ، المرجع السابق ، ص٣٩-٤٩.

(٢) انظر فى نقد مفاهيم مثل التطور والنمو والتقدم : ..

د . السيد محمد الحسينى وآخرين ، دراسات فى التنمية الاجتماعية ، القاهرة : دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٧٤م ، ص ٢٠

انظر أيضا فى دراسة قيمة للمفهوم التطور من الناحية اللغوية والتراثية والفكرية :

د . محفوظ عزام ، "مفهوم التطور فى الفكر العربى" ، مجلة شئون عربية ، تونس : الجامعة العربية ، العدد ٣٥ ، يناير ١٩٨٤ ، ص ١٧٢ - ١٨٣.

الانزلاق إليه نظرا لأنه لا يقوم على أساس منهجي أو علمي ، أو تلك النظريات الثنائية التي تقوم على المفارقة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وبصورة تجعل من المجتمعات الغربية مرادفه لتلك الاخيرة .

٢ – من حيث طبيعته وتكوينه فإنه يختزل التاريخ البشرى فى تاريخ أوروبا ومسيرته، حيث يقوم على افتراض واحدية التطور ، بما يتضمن نفيا للغير وخصوصيته، وتحكمية فى المراحل ومحاولة سحبها على اجزاء العالم الاخرى فى اطار من المركزية الغربية التى اتخذت من ذاتها محورا يقسم على اساسه الزمن التاريخى ، بل والامتداد الجغرافى واسست مفاهيم مثل التنمية أو التحديث لكى تترادف بشكل أو باخر مع مفهوم التغريب والالحاق الحضارى الشامل – على التصور الغربى للاسس التى يجب أن تنطلق منها والوسائل التى يجب أن توصلها إلى غايات حددتها سلفا بصورة لا تعتبر الفروق والتباين بين المجتمعات وفى اطار اعتبار مفهوم التنمية ومنظومته الخاصة إحدى الوسائل الأساسية لتنميط المجمعيات غير الغربية وفق النمط الغربى .

رابعا – ويتضمن هذا المفهوم وبفعل هدفه الانتشارى – مجموعة من المقولات غير المحددة ، تسهم فى عملية التلبيس الفكرى ، وتستغل من جانب المتغربين فضلاً عن السلطة السياسية بما يضمن تقوية مواقفهم الفكرية ومراكزهم الاجتماعية وتبرير الحركة السياسية وهى فى حقيقتها ليست سوى تزيينا أو من زخرف القول ، وأهم تلك المقولات على سبيل المثال : –

أ – فكرة الثقافة التقليدية وضرورة استبدالها بثقافة حديثة ، بما يفيد التغريب والتخلى عن القيم الأصلية[1] .

ب– فكرة المجتمع الانتقالى تحديد لمفهوم الانتقالية ، والمرحلة التى يستغرقها .

جـ – فكرة اللحاق بالركب الحضارى والتى تعنى فى جوهرها إلحاقا حضاريا بالغرب والسير فى ركابه .

د – فكرة مجتمع الوفرة ، أو دولة الرفاهة .. كهدف لعملية التنمية بخلق مجتمع الاستهلاك .

هـ – فكرة المجتمع المدنى كمدخل لتكريس التغلغل العلمانى وتنحية الدين عن حركة الحياة .

---

(١) ويرتبط ذلك بما أسمى فى الفكر الغربى بالثقافة السياسية حيث برز هذا المفهوم فى محاولة من إلغاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضى ، وتقييد أهمية ودلالة الوظيفة الخلاّقة للعودة إلى التراث خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر ، لمزيد من التفصيل انظر : –

د . حامد عبد الله ربيع ، سلوك المالك ... مرجع سابق ، جـ١ ، ص ١٣٩ – ١٤١.

ومن ثم فإن هذه الرؤية الغربية يجب الا يقتصر على عملية النقد الجزئى لمقوله هنا – أو هناك ، كما أنه يجب ألا ننزلق إلى منهاجية النقد الجزئى من داخل أرضية الفكر الغربى ، ذلك أن متابعة هذه الطريقة ستقود فى النهاية إلى عملية تلفيق بين مجموعة من العناصر المتناقضة لا تقل خطرا فى آثارها عن عملية التغريب الكامل ، بل يستدعى ذلك وفق أصول منهاجية التجديد السياسى من خلال تكامل منظوريها (الأصولى والحضارى) ضرورة استبدال المفهوم ومناقشة مسلماته والفطنة إلى ملحقاته ومنظومته الفكرية التى ترتبط به وبيان غوامضة وزخرف قوله ومواطن التلبيس الفكري فيه من خلال طرح منظومة أخرى تتأسس على رؤية إسلامية واضحة بدءًا من العقائد والوسائل وانتهاء إلى المقاصد بحيث تشكل منظومة بديلة وأصيلة تتكون فى أهم عناصرها من : التوحيد والاستخلاف والشرعية، والأمة ، والحاكمية والشورى – والقيم النظامية ، والحياة الطيبة والآخرة ... إلخ.

التقنية والتصنيع : –

إن مفهوم التقنية لا يقتصر على "الأدوات المادية" أو "المعارف الفنية" لاستخدام تلك الأدوات ، بل يمتد ليشمل "أساليب التنظيم البشرى" التى تحقق مجمل الشروط المادية والمعنوية الواجب استيفاؤها فى الفعل الإنسانى من أجل تحقيق مقصد ما[1] .

ووفق هذا المعنى فإن التقنية تختلف طبقا للرؤية الحضارية المتميزة حيث يكون لكل حضارة تقنيتها الخاصة بها ، وأن كل تقنية هى اجابة على طلب اجتماعى وحضارى معين ، وبذلك تصير التقنية الغربية تطورًا مستجيبًا لنمط الحياة الغربى نفسه وتطوره ، الأمر الذى يجعل تناول موضوع التقنية فى إطار استهلاكها غير منطقى .

وعلى هذا فإنه عند التعامل مع قضية العلوم والتقنية يجب التمييز بين مستويين:–

الأول : المتعلق بالقوانين العلمية .

الثانى : المتعلق بالإهداف والمقاصد التى يتحدد فى ضوئها وباتجاهها عمليات البحث

---

(١) انظر هذا التعريف الواسع لمفهوم التقنية :

د . حامد المعلى ، نموذج التمية الاسلامى البديل وموضع قضية التكولوجيا ، محاضرة أُلقيت فى الموسم الثقافى لنادى أعضاء هيئة التدريس ، جامعة القاهرة ١٩٨٧م.

انظر فى نقد ما يسمى بنقل التكنولوجيا :

د . أنطونيوس كرم ، العرب أمام تحديات التكنولوجيا ، المجلس الوطنى للثقافة ، نوفمبر ١٩٨٢ ، ص ٨١ ، ٨٦– ٩٣

د . إسماعيل صبرى عبد الله ، "استراتجية التكنولوجيا" ، مجلة دراسات عربية ، بيروت : حزايرن – تموز ١٩٧٧م ص ٢١ .

واستخدام القوانين العلمية ، الأمر الذى يختلف من حضارة إلى أخرى ، وذلك على ضوء ما تضع لنفسها من أهداف وما تتسم به من سمات عقيدية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية ، مضافا إليها عوامل المناخ والجغرافيا والموقع الدولى الحضارى المحددة تضع بصماتها على ما تفرزه هذه الحضارة أو تلك من علوم وتقنيات .

وفيما يتعلق بانتقال العلوم والتقنيات من حضارة إلى أخرى يجب التمييز بين قبول القوانين العلمية ، وقبول الاهداف والاتجاه ، فما يصح على الأولى لا يصح على الثانية ، ذلك أن أمر انتقال القوانين من حضارة إلى أخرى أمر مشروع لاتقوم فى وجهه الحواجز الا من قبل من يريد احتكار العلوم والتقنيات كما تفعل الحضارة الغربية. أما فيما يتعلق بالاتجاه من حيث (مجالات التركيز والأولويات - الاحتياجات - القوى المرادخدمتها - مستقبل الاتجاه فى التطور التقنى والعلمى) فإن الأمر يختلف عن موضوع القوانين العلمية رغم ارتباطه به مما يجعل أخذ كل ما توصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنية يحتاج إلى مراجعة وتمحيص وتدقيق ، ذلك أن هذه التقنيات - فى جملتها - غير معزولة عن حضارتها بل هى جزء لا يتجزأ منها ، وأن عدم إدراك ذلك يجعل من اتجاه الإنماء والحداثة تابعا أو ملحقا(١) .

وعلى هذا فإن قضية التحديث (بمعنى التصنيع) تجد طرحها السليم فى ضرورة اتخاذ موقف علمى واضح من خلال منهج نقدى صارم للنسق الغربى المعاصر فى موضوع التقنية والعلم باعتبارهذه العملية أحد الشروط الضرورية للتفاعل مع العلوم والتقنيات المعاصرة ونهج التجديد والفارق بينهما .

ومن خلال ما قدمه الباحث من نقد للمفاهيم الشائعة للتعبير عن عملية التغيير ، يمكن إجمال هذا الموقف فى التحفظ على مفاهيم مثل : اليقظة والصحوة والنهضة والبعث(٢)، وهى وان اقترنت فى الغالب بوصف "الإسلامية" فإنه من الأصلح اعتبارها تمثيلا

---

(١) انظر فى مجمل هذه الإفكار : - منير شفيق ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٧٣ .

(٢) إن مفهوم النهضة الإسلامية يلتبس فى مضامينه بمفهوم النهضة فى الفكر الغربى ، وكذلك مفهوم البعث والذى قد يختلط بدوره بمفهوم البعث العربى ، كما أنه يختلط بالمعنى المرتبط بالآخرة حيث يعبر عن حقيقة شرعية يجب الا يخرج اللفظ عن حدودها .

أما ألفاظ مثل اليقظة والصحوة فإنها خرجت فى البداية فى إطار الكتابات الغربية فى محاولة لتنبيه الغرب ثم شاع استخدامها فى الكتابات العربية والإسلامية وكل هذه المفاهيم فضلاً عن اختلاطها بالمعانى والتضمينات الغربية فإنها تعبر عن معانى غامضة لا تصل فى وضوحها تلك المفاهيم الشرعية التى وردت قرآنا وسنة وتساندت فى إبراز المفهوم الإسلامى للتجديد كما أشار الباحث إلى ذلك فى مقدمة الدراسة.

لمرحلة تاريخية لا مستغرقة لمفهوم التغيير بكافة امتداداته وشموله كما ورد شرعا ، كما أنها لا تعطى نفس الدلالات الهامة لمفاهيم شرعية مثل : التغيير - الجديد - الإحياء - الإصلاح[1].

وهذه المفاهيم الشرعية قد تجد لها منافسا من خلال البدائل المطروحة فى كتابات علم السياسة المعاصر مثل : التحديث (الخطأ لغوياً والصحيح الإحداث أو الحداثة) والتنمية ، والتقدم ، والتطور ، والتصنيع والتقنية ، وبناء الامة والمعاصرة والعصرية .

وتلك البدائل تسبطن بل وتستظهر مفهوم العلمانية كإطار فكرى لفهمها مما يجعلها غير صالحة ، كما أنها تستند إلى مقاييس غربية مما يجعل التقليد لها بلا بينة يقع فى إطار حركة التغريب وهو ما يتطلب ضرورة إعادة النظر فى استخدامها جميعاً .

وخلاصة القول أن المفاهيم الشرعية مثل : التجديد والتغيير والاصلاح والاحياء هى الأولى بالاستخدام ، بل يحق لها أن تنفرد بذلك عما عداها من مفاهيم أخرى ، حيث تكفل الكتاب بحفظها محددا إياها فى مجمل نصوصه وآياته ، ومن ثم يمكن ضبط الانحراف عنها فكرا وحركة أو تلبيسا وتشويها ، ذلك أن المفاهيم كلمات الله ﴿**وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا ، لا مبدل لكلماته**﴾ .

الدلالات السياسية الكلية لتنقية مفهوم التغيير : -

يبدو للوهلة الأولى أن تلك الدلالات التى قدمها الباحث لتنقية مفهوم التغيير تقتصر من حيث طبيعتها على المفاهيم الأساسية التى تختلط بمفهوم التغير وما يؤديه ذلك من آثار على عملية البحث التنظرى ، حيث لم يتناول الباحث الدلالات السياسية المتعلقة بالحركة نظر لأن البحث فى الرابطة السياسية وتعلقها بحركة الواقع السياسى العربى أنما يشكل فى جوهره معظم الدلالات السياسية لمفهوم التغيير فى الرؤية الإسلامية المتعلقة بمجال الحركة .

وحقيقة الأمر أن الباحث إذ عالج مجموعات من المفاهيم : -

الأولى : تتعلق بمفهوم النهضة والعلاقة بين الحضارات وهو بحث فى طبيعة هذه المقولات وآثارها .

الثانية : ترتبط بمعيار التقدم والتخلف وما يتركه ذلك من دلالات على مفاهيم مثل:-

التطور- التحديث - التنمية السياسية - التصنيع والتقنية - الانتقالية ... إلخ.

---

(١) تعرض الباحث لمفهوم التحديد وأهم المفاهيم التى ترتبط به فى مقدمة الدراسة .

الثالثة : تتعلق بمفاهيم ارتبطت بصفة الإسلامية ، دون تفحص هذه المصطلحات مثل: –

النهضة الإسلامية – واليقظة الإسلامية – والصحوة الإسلامية والبعث الإسلامي.. إلخ .

الرابعة : والأخيرة ، تتضمن مفاهيم مقدمة فى الاستخدام تتساند وتترابط وفق معانيها الشرعية بالعودة إلى الأصول الإسلامية مثل : التجديد والتنوير والإصلاح والإحياء والتغيير .

وهذا يترك فى مجمله دلالتين كليتين : –

الدلالة الأولى : –

ترتكز إلى ضرورة إعادة النظر فى معظم مقولات الحضارة الغربية ومراجعتها على أساس من نسق قياسى لمفهوم إسلامى أساسى مثل مفهوم التغيير ، وهو ما يحقق الضبط فى النظر .

أما الدلالة الثانية : –

فترتبط بين الضبط فى النظر باتخاذ مجموعة من المواقف الفكرية الواضحة وبين الحركة الحاضرة والمستقبلة .

ذلك أن تبنى هذه المفاهيم الغربية دون مراجعتها يفرض اتخاذ مواقف سلبية من الدين والتراث والسلف .. إلخ هذا من جانب ، ومن جانب آخر يؤدى إلى عدم وضوح أساس للحركة ومقاصدها وبناء مشروع حضارى للمستقبل يتخذ من الغرب القدوة والقبلة فى كل ذلك .

وإذا كان معالجة هذه المفاهيم المختلفة قد تم على نحو مجمل يوضح موضع التلبيس فيها ، ومدى أهمية تحديد مفهوم التجديد وحقيقة التغيير فى اتخاذ موقف واضح منها فإنه يمكن عرض مجموعة من النماذج لمفاهيم بصورة أكثر تفصيلا ، وذلك وفق سياق خطة بناء هذه المفاهيم ، وأهم تلك المفاهيم : –

(١) مفهوم التنمية السياسية .
(٢) مفهوم التخلف .
(٣) مفهوم التحديث .
(٤) مفهوم التقدّم .
(٥) مفهوم التطور .

مفهوم التحديث وحقيقة التبعية

ومفهوم التحديث الغربى تبدو لنا خطورته ليس فى ذاته ولا ارتضاء الحضارة الغربية له ، فقد كان من نواتج عصر النهضة والتنوير الغربى فى علاقته بالكنيسة والدين ، ولكن الخطورة الحقيقية أن بعض "الخواجات" على حد تعبير الأستاذ عادل حسين المشاركين فى تصدير الجهل إلى الدول المختلفة ، ينقلون هذه النظرية إلى إخوانهم .. على الوجه الذى يحقق مصالحهم وهذا ليس جديدا ، من آليات فرض واستمرار التبعية ، تصدير النظريات الخاطئة وتشويه المفاهيم الصحيحة[1] .

وينبغى أن نؤكد على ضرورة نهوض علماء علوم الأمة فى عالم المسلمين بدور أكبر فى صياغة النظرية التى تتعلق بحاضر ومستقبل بلادهم ، وإلا سيظل هؤلاء يلعبون على حد تعبير جمال الدين الأفغانى دور "..المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وطلائع الجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم"[2] .

ذلك أن جوهر الخطر فى مفهوم التحديث بصدد عملية تحقيق التجديد الحضارى فى منظوره الإسلامى هو أنه وليد الحضارة الغربية وخبرتها وأن محاولة تعديتها ليس إلا حالة من حالات التعنية الفكرية ، ويعنى أننا لم نتغير من الأعماق إلى الدرجة المطلوبة لملاقاة التحدى، ففى حقيقة الأمر أن المجتمعات الغربية ليست مثلا أعلى أو وحيدا يقاس التقدم بقدر الاقتراب منه "إن الذى لا يقتفى أثر خطواتك ، ويرفض أن يستمر فى السير ، قد تفقد تبعيته لك إلى الأبد ، وليس أكثر فعالية فى ضمان هذه التبعية من أن تحاول إقناعه باستمرار بأنه ليس هناك هدف أكثر جدارة من أن يحاول اللحاق بك"[3] .

إن مفهوم التجدد الذاتى أى التجدد الحضارى من داخل الأمة وقاعدتها القيميه الذى لا يغفل عما حوله ، ولكن يتفاعل ويتمثل حسب قراره هو ، ووعيه بحقيقة التفاعل وحدوده فى إطار مقصده الأساسى الواضح والمحدد ، التجدد الذاتى هو الذى ينتج عمرانا أصيلا يؤدى بالضرورة إلى صياغة رؤية حضارية متكاملة العناصر متشابكة المعانى تحدد النظرة إلى الكون والذات والآخرين ، تختلف عن نظرة الحضارة الغربية وتتميز عنها ، وهو ما يؤكد أن

---

(١) عادل حسين ، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤-١٩٧٩م ، القاهرة : - دار المستقبل العربى ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، جـ١ ، ص ٢٨٢.

(٢) جمال الدين الأفغانى ، الأعمال الكاملة ، وتحقيق وتقديم : محمد عمارة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٨٦ ، ص ١٩٥ - ١٩٧.

(٣) د . جلال أمين ، بعض قضايا الانفتاح الاقتصادى (الخاتمة) ، ورقة مقدمة للمؤتمر السنوى الثالث للاقتصاديين المصريين ، القاهرة ، مارس ١٩٧٨.

الربط بين المشروع الحضارى وعملية التجديد الحضارى ترتبط ارتباطا لا ينفصم بحقيقة التمايز الحضارى والوعى بالهوية وكل متطلباتها وهذا بالتحديد هو ما يجعلنا نرفض بحزم مفهوم ومصطلح التحديث .

فالحقيقة أن الحديث عن مسار حضارى ينبع من قاعدة التجدد الذاتى ، والحديث عن مفهوم حضارى جديد ومتجدد ، أصيل ومؤصل ، يبدو غريبا وشاذا على أسماع الغرب وعلى أسماع من بهرتهم واستوعبتهم حضارة الغرب من مثقفى الدول التابعة .

إن تجارب التنمية والتحديث عندهم يمكن أن تتخذ مسارات سياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة ، ولكن كل هذه المسارات تظل فى نفس الإطار الحضارى الحاكم . إن غالبية مفكرى اليسار فى الغرب - بل فى بلاد المسلمين تعقل أهمية الاستقلال السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى إحداث تنمية جادة ، وكلها لا تتخيل أبدا أن الاستقلال الحضارى ممكن أيضا أو مطلوب[1] .

نقد مفهوم التحديث :

١ - التحديث ورؤية الدين :

من أهم المفاهيم التى اختلطت بمفهوم التجديد مفهوم التحديث أو العصرية Modernism وهذه : الكلمة لا تعنى مجرد الانتماء إلى العصر لكنها خاصة فى علاقتها بالدين تتضمن وجهه نظر فى الدين ترى ضرورة السعى إلى تطويع مبادىء الدين لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها واخضاعه لتصوراتها ووجهة نظرها فى شئون الحياة .

والمصطلح أطلق خاصة على حركة داخل الكنيسة الكاثوليكة الرومانية ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوئل القرن العشرين ، ولكن أيضا يستخدم لوصف النزعات التحررية المشابهة فى البروتستانية ، كما أنه نشأت فى اليهودية فرقة كانت أفكارها تسير فى خطوط متوازية مع ما نشأ داخل النصرانية ، ولقد شهد الإسلام منذ القرن الماضى نزعات مشابهة .

ومصطلح التحديث يسعى لتقديم خليط من الإسلام وأفكار الغرب ويجتهد فى إيجاد المواءمة بينهما ويعتمد فى ذلك أسلوب التأويل والتحوير لتعاليم الإسلام ، وأسلوب التنازلات والتسويغ باسم الاجتهاد ، وفى محاولة من هذا التوجه بخلط الأوراق، وعدم التمييز بين الثابت والمتغير[2] .

---

(١) انظر فى مجمل هذه الأفكار : -

عادل حسين ، الاقتصاد المصرى ... ، مرجع سابق ، جـ١ ص ٣١٣ ، وما بعدها.

(٢) بسطامى ، مرجع سابق .

٢- التحديث وقضايا التقدم والتنمية والتطور

وارتبطت فكرة التحديث بوجه عام بأفكار مثل التقدم والتنمية والتطور ، ذلك أنه ثمة أكثر من اتجاه فكرى فى الغرب له رؤية محددة حول موضوع التطور التاريخى تستند فى مجملها إلى المعيار المادى فى تفسير التقدم ، فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتنازع البقاء معيارا للتقدم والتأخر ، بحيث يصبح القوى هو صاحب "الحق" والأصلح للبقاء وممثلا "للتقدم" ، وقد شكل هذا التوجه تسويغا لسياسة الاستعمار .

وهنالك توجه آخر يستند إلى مفهوم التقدم المادى - العلمى والتقنى فالمجتمعات الأكثر تقدما فى عرف هذا التوجه ، هى أكثر تطورا بقدراتها العلمية والتقنية والانتاجية ، أما القيم الروحية والأخلاقية والمعنوية ونوع العلاقات الاجتماعية بين الناس أو الشعوب فليست معيار المقولة التقدم والتأخر .

وقد سحب الغرب الرؤية السابقة لمفهوم التقدم والتخلف ليشمل ليس فقط الجوانب التقنية والعلمية والصناعية ومستويات المعيشة بل اتهم القيم ومكونات الشخصية كذلك بالتخلف ، وفق هذه الرؤية فإنه مقولة التخلف فى المجتمعات الإسلامية لاتنحصر فى مجال تطور التقنيات والصناعية وإنما تنصرف إلى اعتبار مجموع القيم والأخلاق ونهج الحياة جميعا مرادفاً للتخلف .

نقد فكرة التحديث ورؤيتها للإسلام : -

وظلت مقولة التخلف وفق الفهم الغربى لها - وتعرضها لنسق القيم الإسلامى ، تتضمن تعريضا بالإسلام باعتباره مصدرًا لذلك التخلف ، ومن ثم يتم التخلص من حالة التخلف من خلال التشبه بالغرب وتبنى مجموعة قيمه وأفكار ونهجه فى الحياة سواء كان ذلك بتبنى النموذج الليبرالى أو الماركسى.

هذا وقد انطلق التوجه السابق ليؤكد على نموذج الحضارة الغربية واعتبار أنماطها الاجتماعية ومؤسساتها السياسية هى مقياس التقدم ، كما اعتبر الأنماط الأصيلة أنماطا تقليدية بوصفها معياراً للتخلف .

ولا شك أن الاستناد إلى توجه مغاير يعتمد الرؤية الإسلامية أساساً له سيؤدى بالضرورة إلى معايير أخرى تحدد ماهية التقدم والتأخر ، ويفضى إلى محصلة متميزة فى فهم التاريخ وتفسير حركته ، ذلك أن تقصى تجارب التاريخ يقضى بأن التقدم العلمى والتقنى والمادى أو ما يسمى مراحل التطور الأرقى لا تحمل بالضرورة شروط العلاقة المعنوية القائمة على أساس من "الاستخلاف" سواء فى التعامل بين الناس أفراداً وجماعات وشعوبات كما لا تحمل تقدما فى القيم لتحقيق قواعد العدل والحق .

وفى هذا المقام فإن أغلب نظريات الغرب قد اسقطت من حسابها كل عناصر الاستخلاف فى التعامل باعتبارها المقياس الأهم فى تحديد ماهية التقدم والتخلف .

وخلاصة القول ، أن المفهوم الغربى للتحديث والتنمية امتداد لمفهوم التحديث فى علاقته بالدين . فهو من حيث تأسيسه الوصفى الغربى وتعلقه بمجموعة من النظريات للنمو والتطور التى سادت العلوم البيولوجية ، خاصة نظرية داروين ، حيث يحاول المطابقة الكاملة بين تطور الجنس البشرى على ما افترضه داروين ، وهو أمر يجب التحفظ عليه وعدم الإنزلاق إليه ، نظرا لعدم قيامه على أساس منهجى أو علمى .

كما أن تلك النظريات الثنائية التى تفارق بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة، جعلت من تلك الأخيرة مرادفة للمجتمعات الغربية .

كما أن هذا المفهوم من حيث طبيعته وتكوينه يختزل التاريخ البشرى فى تاريخ أوروبا ومسيرته حيث يقوم على افتراض واحدية التطور ، بما يتضمن نفيا للغير وخصوصية ، وتحكمه فى المداخل ومحاولة سحبها على أجزاء العالم الآخرى فى إطار من المركزية الغربية التى اتخذت من ذاتها محورًا يقسم على أساسه الزمن التاريخى ، بل الامتداد الجغرافى ، وأسست مفاهيم مثل التنمية والتحديث لكى تترادف بشكل أو بآخر مع مفهوم التغريب والإلحاق الحضارى الشامل – على حد التصور الغربى للأسس التى يجب أن تنطلق منها والوسائل التى يجب أن توصلها إلى غايات حددتها سلفا بصورة لا تعتبر الفروق والتباين بين المجتمعات . وفى إطار اعتبار مفهوم التنمية والتحديث والمفاهيم المتعلقة بهما إحدى الوسائل الأساسية لتبعية المجتمعات غير الغربية وفق النمط الغربى .

أما هذا المفهوم من حيث الفلسفة الكامنة خلفه فإنه استنادا إلى تأسيسه الوضعى يرتكز على نفى الغيب وتقديس الوضعية والإيمان المطلق بالمادة والمحسوس وهو ما يتضمن فى المقابل تحكيماً للواقع المعاش باتخاذه محددًا ومعياراً للحركة .. ومن ثم فإن هذه الرؤية تنظر إلى عنصر الغيب والإيمان كعنصر معوق لتحقيق التحديث والتنمية ، بل كونت من خلال ذلك نظرة ثابتة للدين وأثره فى حركة الحياة ، فجعلته وفق تصورها العلمانى لا شأن له مطلقا بحركة التنمية والتحديث والحياة إجمالا ، بل ربما أنكرته باعتباره من المعوقات(١) .

---

(١) انظر فى مجمل نقد فكرة التحديث والتمية :

د . جلال أمين ، التراث والتنمية العربية ، مجلة المستقبل العربى ، ببروت ، العدد (٧٢) ، فبراير ١٩٨٥ ، ص ٤– ٢٢ .

عادل حسين ، المرجع السابق ، ٣١٢ وما بعدها .

عادل حسين ، نحو فكر عربى جديد ، القاهرة : دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥ ، ص ٤١ – ٨٩ .

سيف الدين عبد الفتاح ، التجديد السياسى والخبرة الإسلامية ، ومرجع سابق ، ص ٤٠٤ – ٤١٤ .

منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، مرجع سابق ، ص ٦٢ – ٧٣ ، ١٩٥ – ٢٠٦.

٤- مفهوم التقدم*:-

يعتبر التقدم Progress مفهوما أساسيا فى نظريات التنمية السياسية ، بل إنه المفهوم الوحيد الذى يطلق على هذه العملية فى شطر أساسى من هذه النظريات وهو الشطر الماركسى . وقد ارتبط هذا المفهوم بعملية التطور والتغيير فى الغرب وإن كان له "صور متباينة فى أقدم الثقافات التى نعرفها . ولكن الفرق بين مفهوم قديماً وحديثاً هو أنه بدأ فى الثقافات القديمة ذا طابع ميتافيزيقى أو انفعالى ، يعكس الرغبة فى الانتقال من حالة إلى أحسن ، أما فى العصور الحديثة فقد أصبح هذا المفهوم واقعيا لا مجرد انعاكس لأمل أو رجاء ومثال خيالى . فالطابع المعيارى لمفهوم التقدم ونسبيته قد ولد مفاهيم مختلفة للتقدم ، فكان حينا مساويا للحصول على أكبر قدر مطرد الزيادة من اللذة الدنيوية ، صار حينا آخر يساوى انتشار ديانة معينة ، وتحقيقها لإنجازات سريعة كبرى ، وعنى بالنسبة للآخرين غزارة الإنتاج الاقتصادي والتوسع فى استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان ، أو اطراد التحرير من قيود التقليد أو الاقتراب من حالة "علمية" للإنسانية أو من حالة مثالية يمحى فيها استغلال الإنسان للإنسان"(١).

ومن هنا فإن مفهوم التقدم قد ارتبط بفكرة خطية التطور التاريخى كمنطلق ، والسعى نحو تكريس وتكديس المادة كغاية . ولذلك وفى ضوء النظر إلى التقدم كحركة خطية عبر الزمن ، فإنه يمكن تناوله بطريقتين هما : القرب من الهدف المنشود أو البعد عن نقطة الانطلاق ، واتباع التقدم كانوا يظنون بسذاجتهم أن الشرور وقف على الماضى ، وأنه لا يمكن تأمين مستقبل أفضل إلا بالابتعاد عن الماضى بأسرع وقت"(٢) . وقد قدم منظور التنمية السياسية خبرة المجتمع الأوروبى ، كمقياس ومعيار لما هو تقدم أو تأخر ، على أساس أن الدولة الأوروبية تمثل نماذج التقدم ، وأن الدول الأسيوية والإفريقية ودول أمريكا اللاتينية تمثل نماذج التخلف ، و لم يقتصر هذا المعيار على الجوانب التقنية أو العملية أو الصناعية ، وإنما امتد إلى القيم والأخلاق ومكونات الشخصية فاعتبر نموذجه معيار التقدم ، يقيس عليه النماذج الأخرى التى ستعتبر متخلفة بالضرورة مادامت وحدة القياس هى النموذج الغربى"(٣) وانطلاقا من هذا الفهم للتقدم بزر مفهوم "الفجوة" و "اللحاق بالركب" على

---

* نصر عارف ، نظريات التنمية السياسية .. ، مرجع سابق .

(١) د . فهمى جدعان ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

(٢) لويس ممفورد ، أسطورة الآلة ، بنتاغون القوة ، ترجمة إحسان حصنى ، دمشق منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ١٩٨٢ ، الجزء الثانى ، ص ٣٥٦

إلياس مرقص ، التاريخ والتقدم ، الوحدة ، الرباط ، المجلس القومى للثقافة العربية ، السنة الثانية ، العدد ٢٢/٢٣ يوليو ١٩٨٦ ، ص ٢٩ .

(٣) منير شفيق ، الإسلام فى معركة الحضارة ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ - ١٧٨ .

أساس أن ما حققة المجتمع الأوروبى يمكن تحقيقة فى المجتمعات المتخلفة ، ولكن بعد مرحلة زمنية معينه يمكن اختصارها ، على الرغم من أن الواقع فى الدول غير الأوروبية يبرز بصورة واضحة أن الفجوة لازالت مستمرة ، بل وتتسع بأطراد ، على الرغم من الجهود التنموية التى تبذلها الدول غير الأوروبية[1] .

وبالنظر إلى الترجمة العربية لمفهوم Progress واختيار لفظ التقدم مساويًا له نجد أن اللفظ العربى يعطى معانى ودلالات عديدة ، قد لا تكون مقصودة من وراء اللفظ الإنجليزى، ومفهوم التقدم يعنى لغة السبق ، حيث القدم نقيض الحدوث . فقدم يقدم قدما وقادمه وتقادم وتقدمه فى الإسلام أى سبقه[2] ، وتقدم على العمل أسرع فى إنجازه بدون توقفه وتقدم القوم سبقهم فى الشرف والرتبة[3] ، وقد أورد الأصفهانى مفهوم "التقدم على أربعة أوجه ، إما يقال حديث وقديم ، ذلك باعتبار الزمانين . وإما بالشرف نحو فلان متقدم على فلان أى اشرف منه ومالا لا يصح وجود غيره إلا بوجوده ، كقولك الواحد متقدم على العدد ، وتقدموا أى تسبقوا بالعمل أو القول"[4]. ومن خلال هذه المعانى نجد أن مفهوم التقدم مفهوم محايد ، يشير إلى القديم كما يشير إلى السبق ، ولكنه لا يشير فى أى معانيه من قريب أو بعيد إلى التقدم المادى أو تفوق وسائل الإنتاج أو معدلاته .

٥- مفهوم التطور :-

يرتبط مفهوم التطور مع التغير والنمو والتقدم ، حيث تختلط هذه المفاهيم فى بعض الأحيان ، أو يمكن أن يعبر عنها بمفهوم واحد[5] ، ذى دلالة واحدة ، ومضمون واحد وقد سبق معالجة هذا المفهوم عند تناول الأنثروبولوجيا ، حيث ظهر واضحا أن هذا المفهوم "وليد الفلسفة الداروينية بصورة خاصة ، وهو يبدو كشرط خارجى لحركة تعترى الوجود ، وتنقله من حال إلى حال"[6] غير أن انتقال هذا المفهوم إلى العلوم الاجتماعية ، وخصوصا علم السياسة أعطى له دلالات عده ، نظرا لتعدد مناحى توظفيه ، بحيث أصبح هذا الاصطلاح "موضع غموض وعدم وضوح ، ويعود ذلك إلى عاملين : أولهما مادرج عليه الفقه السياسى

---

(١) الفور ويبستر ، مرجع سابق ، ص ص٤٩ .

(٢) ابن منظور ، مرجع سابق جـ١٥ ، ص ٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٣) المعجم الوسيط ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٧١٦ .

(٤) الراغب الأصفهانى ، المفردات فى غريب القرآن ، مرجع سابق ، ص ٣٩٧ .

(٥) فهمى جدعان ، مرجع سابق ، ص ١٣ .

(6) Steward , Op . Cit . PP . 241 - 250 .

كذلك انظر :

برتومور ، مرجع سابق ، ص ٣٣٣.

من النظر إلى ظاهرة التطور السياسى على أنها عملية تتابع زمن . وثانيهما ما وقع فيه الفقه الحركى من خلط بين طبيعة التطور وأدوات التطور ، فالتطور كتنقل مرحلى يعنى الانتقال من وضع إلى وضع أو من صورة إلى صورة أو من نظام إلى نظام ، وهذا يذكرنا بنظرية الدساتير لأفلاطون ونظرية الدولة لابن خلدون ، وتكمن خلف هذا المفهوم عوامل ثلاثة أساسية تكون الخلفية الفكرية لمفهوم التطور ؛ من جانب عنصر الزمان من جانب عنصر التتابع ثم من جانب ثالث عنصر الاستقلال الشكلى أو الهيكلى لكل من تلك المراحل المتتابعة"(١) .

وخلاصة القول إن هذا المفهوم يعتمد بصورة أساسية على فكرة المراحل المتتالية فى الحركة التاريخية(٢) على أساس أن المجتمع الإنسانى يسير فى خط تدريجى صاعد ، تمثل أوروبا قمته ، وتسير خلفها جميع دول العالم لأنها حققت المراحل العليا من التطور طبقا لما تطرحه نظريات التنمية السياسية والاقتصادية .

مفهوم التجديد : محاولة للتحديد :

أ - التجديد لغة :

تجدد الشئ صار جديدًا ، وجدّده أى صيره جديدًا وكذلك أجدّه واستجده .

والجديد نقيض الخلق والجدّه - بالكسر - مصدر الجديد ، وهى نقيض البلى .

والأصل فى هذا المعنى القطع ، يقال جددت الشئ فهو مجدد وجديد أى مقطوع، ومن هذا القول ثوب جديد وهو فى معنى مجدد ، فإن ناسجه قطعة الآن : أما ماجاء منه فى غير ما يقبل القطع فعلى المثل من ذلك قولهم جدّد الوضوء ، وجدّد العهد .

وكذلك سُمى كل شئ لم تأت عليه الأيام جديدًا ، فالجديدان والأجدان هما الليل والنهار لأنهما لا يبليان أبدا(٣) .

ومن خلال هذه المعانى اللغوية يمكن القول إن التجديد فى الأصل معناه اللغوى يبعث فى الذهن تصورا تجتمع فيه ثلاثه معان متصلة لا يمكن فصل أحداها عن الآخر ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر(٤) .

---

(١) د . حامد ربيع ، نظرية التطور السياسى ، القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٢ ، ص ٢ .

(2) Sills (ed.) Op. Cit. PP. 228 - 231 .

(٣) انظر : المختار الصحاح ، لسان العرب ، مقاييس اللغة : مادة جدد .

(٤) انظر فى هذه الاستنباط من الدلالات اللغوية : -

بسطامى محمد سعيد ، مفهوم تجديد الدين ، الكويت : دار الدعوة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، ص ص ١٤ - ١٥.

أولهما : أن الشئ المجدد قد كان فى أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد .

وثانيهما : أن هذا الشئ أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما خلقا .

وثالثهما : أن ذلك الشئ قد أعيد إلى مثل الحالة التى كان عليها قبل أن يبلى ويخلق.

فقد جاء أن الجديد نقيض الخلق ، وأن الجدة نقيض البلى فيكون معنى جدد الشئ صيرّه جديداً غير خالقٍ ولا بالٍ ، فهناك ثلاثة عناصر : (شئ بال وخلق) ، (وقد كان غير بالٍ ولا خلقٍ) ، (يُجددُ بأن يعادّ إلى مثل حالته الأولى) .

فالقول جدّد الوضوء ، وجدد الطهر ، أظهرت الدلالة على أن التجديد يتضمن معنى الإعادة فتجديد الوضوء يعنى إعادته ، وتجديد العهد هو تكراره تأكيدا .

ب - كلمة جديد فى القرآن :

لم يأت فى القرآن لفظ جدّد أو لفظ التجديد ، ولكن جاءت فيه كلمة جديد وسيفيد بلاشك استعمال القرآن الكريم لهذه الكلمة فى استجلاء معنى التجديد . ومن الأيات فى ذلك قوله تعالى : -

﴿وقالوا أ إذا كنا عظاماورفاتا أ إنا لمبعوثون خلقًا جديدًا ، قل كونوا حجارة أو حديدا ، أو خلقا مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة﴾[1] .

فمن هذه الآية يتضح أن تجديد الخلق هو بعثه وإحياؤه وإعادته .

ويتكرر هذا المنعى فى قوله تعالى : -

﴿وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفى خلق جديد﴾[2] .

وفى قوله تعالى **﴿وقالوا أ إذا ضللنا فى الأرض إنا لفى خلق جديد﴾**[3] .

فتجديد الخلق هنا أيضا هو إحياؤه وبعثه بعد أن ذهب وعفا أثره واندرس .

وفى معنى هذه الآية أيضا قوله تعالى : -

﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد﴾[4] .

---

(١) الإسراء / ٤٩ - ٥١ .

(٢) سبأ / ٧ .

(٣) السجدة / ١٠ .

وهذا توبيخ لمنكرى البعث يقال : عييت بالأمر إذا لم تعرف وجهه ، فالله عز وجل لم يعجز عن خلق الناس أول مرة ، فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية ﴿**بل هم فى لبس من خلق جديد**﴾ أى فى حيرة من البعث ، ففى هذه الآية إشارة إلى المراحل الثلاث :

خلق أول وحياة أولى .

ثم موت وبلى .

ثم بعث واحياء وإعادة وتجديد .

فإذا الخلق (خلق جديد)[1] .

جـ - مفهوم التجديد فى السنة النبوية :

ورد استعمال الفعل من كلمة تجديد جدّد فى بعض أحاديث النبى عليه الصلاة والسلام فقد قال رسول ﷺ : "إن الإيمان ليخلق فى جوف أحدكم ، كما يخلق الثوب فإسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان فى قلوبكم" .

ويشير الحديث إلى عملية التجديد بكافة حركاتها المترابطة ، فهناك إيمان قد دخل قلب صاحبه واستقر فيه وعليه ، ثم لا يستمر هذا الإيمان على حاله بل هو ينقص ويخلق مثل الثوب الذى يبلى ويخلق ثم هو يُرجى بالدعاء والتذكر والتضرع إلى الله سبحانه وتعالى والتوجه إله بالسؤال أن يتجدد فى القلب بأن يعود إلى مثل حالته الأولى أو أمرة الأول وربما يفضل ذلك .

وروى الإمام أحمد عن أبى هريرة رضي الله عنه : قال رسول الله ﷺ :

"جددوا إيمانكم ، قيل يارسول الله ، وكيف نجدد إيماننا ؟ قال : أكثروا من قول لا إله إلا الله" وهذا الحديث يرد فيه لفظ تجديد الإيمان مرة أخرى الذى يكون تجديده بذكر لا إله إلا الله ، فهى كلمة التوحيد التى تعد علامه للإيمان واستحضارها قولاً وفعلاً يؤكد ما دخل فى قلب المؤمن من إيمان أول مرة وفى بدء عهده .

وكذا روى الإمام أحمد بن حنبل عن النبى ﷺ قال : "ما من مسلم ولا مسلمة يصاب بمصيبة فيذكرها وإن طال عهدها (وفى رواية قدم عهدها) فيحدث لذلك استرجاعاً، إلاجدد الله له عند ذلك فأعطاه مثل أجرها يوم أصيب بها" .

ولا شك أن من إشارات الحديث نلمح معنى التكرار والإعادة الذى يتضمن تجديد الثواب كلما أعيد الاسترجاع .

---

(٤) ق /١٥ .

(١) بسطامى ، مرجع سابق ، ص ١٥ - ١٦ .

وقد تناثرت آراء السلف وكثير من المفكرين المسلمين فى كتب الحديث وشروحها وكتب الطبقات والتراجم ، وقد أراد الإمام ابن حجر أن يفرد هذا الموضوع بالتأليف ، وللسيوطى ورقات عن المجددين بعنوان "التنبئة فمن بعثه ا لله على رأس كل مائة" .

ولأن مصطلح التجديد كما سبق الإشارة إلى ذلك - نشأ عن حديث النبى ﷺ فى التجديد ، فإن كتب الحديث التى خرجته قد تضمنت آراء حول التجديد .

وغاية الأمر فى كل هذا أن تعريف التجديد لم يحظ بصورة كافية من اهتمام من كتب فى هذا الموضوع فى القديم ، ولكن نال اهتمامهم محاولة ذكر المجددين وتعدادهم والمرشح لكل قرن .

أما ما قدم من إشارات حول مضمون التجديد فلم يكن كافيا لأن نقول عنه تعريفاً متكاملاً لمفهوم التجديد على الرغم من أهمية هذه الإشارات عند تأصيل مفهوم التجديد .

وفى البداية يجدر بنا مناقشة فهم حديث التجديد لدى بعض المسلمين ، والذى لم يفهم كما ينبغى له الفهم وفقه مختلف معانيه المباشرة وغير مباشرة .

وقد تعلقت بحديث التجديد بمجموعة من الأفكار أهمها : -

تجديد الدين ، الزمان وعملية التجديد ، القائم بالتجديد

وفى الغالب فإن هذه الأفكار قد صادفت بعض الفهوم القاصرة والتى شاعت حتى أن مفهوم التجديد قد عطلت فعالياته فى الفكر والحركة .

تجديد الدين : -

كما فى نص الحديث النبوى "... من يجدد لها دينها"

فورد التجديد مضافا للدين ، وهو ما أشاع سوء فهم وكأنه يطرأ على الدين تغيير ، فمن المقرر للمعانى اللغوية والقرآنية وفى السنة النبوية ألا ينصرف معنى التجديد فى هذا السياق إلى معانى التجديد فى الدين والشرع ذاته ، بل هو فى حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين(١) .

وإذا كان مفهوم التجديد فى الدين قد لاقى رواجا فى الحضارة الغربية وفى إطار

---

(١) انظر : د. عمر فروخ ، تجديد فى المسلمين لا فى الإسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١، ص ٩ وما بعدها.

الموقف العام من الكنيسة وحركتها ، قبيل عصر النهضة والتنوير ، إلا أن التجديد كمفهوم شرعى لا يتحمل العبث به أو القول بالتجديد (فى) الدين . فبين تجديد الدين أى إعادته إلى حالته الأولى وبين التجديد فيه تغييرا وتبديلا بون شاسع ولا يمكن الجمع بينهما لفظا أو معنى .

زمن التجديد : —

يشير الحديث النبوى إلى أنه "يبعث على رأس كل مائة .." . وواقع الأمر أن هذه الإشارة ، لايفيد ما أجهد فيه بعض المفكرين أنفسهم فحاولوا أن يجعلوا على رأس كل مائة مجدداً وحرصوا على أن يكون فى مفتتح القرن ، بل إنها تؤكد حقيقة استمرارية عملية التجديد وتقارب زمانه بحيث يصبح عملية تواصل وتوريث، وحقيقة التجديد الذاتى الكامن فى الأمة ، وهو يشير إلى ضرورة المراجعة والحث والدفع للأمل وعدم اليأس ، إنه يؤكد للأمة أن الله تكفل أن يحفظ طائفة مجددة ظاهرين على الحق ، وأن هذا من يحمل حفظ الذكر ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ، وأن هذه الأمة لن يصيبها الجمود التام والموت والهلاك الشامل مثلما بادت حضارات سابقة على مر التاريخ ، ولكن من المبشرات لهذه الأمة أنه وضع فى كيان الأمة عوامل التجديد الذاتى وعوامل الاستمرار والبقاء ، فقد أراد الرسول طمأنة المؤمنين ممن هم على نهجه أنه بعد وفاته ، وباعتباره خاتم النبين ، فإن هذا لا يعنى إنتهاء الأمر ، بل إنه سيظل دوما وفى كل جيل من يحمل مهمة التجديد ومواصلة التجديد الذاتى بتأكيد عموم الرسالة وصلاحيتها فى الزمان والمكان والبشر .

يظاهر هذا الفهم الأحاديث النبوية التى تؤكد أنه "لا تزال طائفة من أمتى قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتى أمر الله ، وهم ظاهرون على الناس.." ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة، وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فى الأمة "من أحيا سنة من سنتى أميتت بعدى فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئا".

من المجدد : —

فهم أيتنا معظم من عالج حديث التجديد بالتفسير والشرح ، أن المقصود بـ "من" فى الحديث ليس إلا المجدد الفرد ، وأجهدوا أنفسهم فى ذلك فعينوا لكل قرن مجدداً فرداً .

وحقيقة الأمر أن هذا الفهم لا يقل خطورة عن سابقة ، إذا أن حصر عملية التجديد على تشابكها وتعقدها فى فرد مجدد ، أنما هو تبسيط للأمور أكثر مما تحتمل ، خاصة أن لفظ "من" للعموم يشمل الفرد والجماعة ، والأصوب أن تشير فى حديث التجديد إلى

الجماعة . ويسوق ابن حجر ما يؤكد هذا الفهم فيقول فى فتح البارى : "نبه بعض الأئمة على أنه لا يلزم أن يكون فى رأس كل قرن واحد فقط ، بل الأمر فيه كما ذكره النووى فى حديث "لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق " فى أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين ، ما بين شجاع وبصير بالحرب ، وفقيه ومحدث ومفسر وقائم بالمعروف والنهى عن المنكر وزاهد وعابد ، ولا يلزم اجتماعهم ببلد واحد ، بل يجوز اجتماعهم فى قطر واحد وتفرقهم فى الأقطار ، ويجوز تفرقهم فى بلد واحد وأن يكونوا فى بعض دون بعض ..."

وقال الحافظ ابن حجر : وهذا اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر فى نوع من الخير ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها فى شخص واحد ، إلا أن يدعى ذلك فى ابن عبد العزيز فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع الصفات الخير وتقدمه فيها .

ومن ثم ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عليه الحديث ، وأما من بعده فالشافعى وإن اتصف بالصفات الجميلة والفضائل الجمة لكن لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل.

فعلى هذا كل من اتصف بشئ من ذلك عند رأس المائة هو المراد تعدد أم لا .

ويرى ابن كثير أن المجددين هم حملة العلم فى كل عصر يقول فى ذلك "الصحيح أن الحديث – يعنى حديث التجديد – يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار ممن يقوم بفرض الكفاية فى أداء العلم عمن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف"[1] .

د – بناء المفاهيم الإسلامية ومفهوم التجديد (خلاصة)

إذا كانت المفاهيم تشكل اللبنات التى منها تؤسس المنهاجية ، فإنه ما من عمل منهاجى إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم[2] .

إلا أن تأصيل المفاهيم لا يمكن أن يكون شتاتاً لا جامع بينها وفرقة لا رابط لها وفوضى وتعدد لا ضابط عليها . فهى منظومة يشكل الإطار المرجعى أهم رابط وضابط لها ، حيث يتيح وضع المفاهيم فى مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها ، وتشغيلها فى تشكيلاتها المتباينة فى اتجاه معلوم ، فى سبيل تحقيق القصد من المنهجية ، فالأطر المرجعية هى الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية ، إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الواحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها ، وتميز المستويات وترتيب الأولويات فى

---

(١) انظر أراء السلف عن التجديد : –

بسطامى ، مرجع سبق ذكرة ، ص ١٨ وما بعدها

(٢) انظر فى تفصيل ذلك : إسلامية المعرفة ، مرجع سابق ، ص ص ٧٥ – ١١٧ .

ضوء المنظومة القيمية التى تنطوى عليها هذه الأطر... فالعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم ، فحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم ، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم(١) .

وعلى هذا تبدو عملية التكامل المنهجى لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربى الذى بدأ يهتم بهذه القضية محاولا الجمع بين المناهج بعد اكتمالها ، وهذا النهج فى حقيقته إنما يعبر عن محاولة تلفيق شديدة تخفق غالبا فى نتائجها لعدم توافر أهم مكنات التكامل المنهجى نظرا لاختلاف القيم الأساسية ، والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقصة . ولكن الرؤية الإسلامية تختلف فى مسارها فهى تعتبر منذ البداية أن التكامل فى مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس فى التكامل المنهجى(٢) ، ومن ثم هى تحققه ابتداءً فتملك مكنات ذلك ولا تحاول أن تعتسف انتهاء للجمع بين متناقضات ، ذلك أن المبادئ الأساسية للمنهجية هى الحاكمة والضابطة لكل فكرة تنتظمها فى مكانها المخصوص بلا زيادة أو نقصان ودون إفراط أو تفرط .

وإذا كان هذا الموضوع سيتناول تفصيلا فى الباب الأول من هذه الدراسة ويشمل بابها الثالث على تأصيل لمجموعة هامة من مفاهيم الإسلامية السياسية ينتظمها مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية ، فإن المفهوم الأساسى والذى يرد فى عنوان الدراسة وهو "التجديد السياسي" هو أولى المفاهيم التحديد فى هذه المقدمة ، خاصة وأن الرؤية النقدية للدراسات السابقة قد أوضحت إما إهمالا لهذا المفهوم كلية ، أو تنازعه وإدعاء الوصل به والتمثيل له .

يمكن تحديد مفهوم التجديد وأهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات ، منها اللغة التى تؤكد أن مفهوم التجديد – بوزنه اللغوى التفعيل ، إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة(٣) .

ورغم أنه لم ترد مادة "التجديد" بهيئتها أو فعلها "جدد" فى القرآن الكريم بل وردت كلمة جديد(٤) إلا أنه وفى هذا السياق فإن القرآن لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم

---

(١) د . منى أبو الفضل ، مصادر التنظير.. ، مرجع سابق ، ص ٣ وما بعدها .

(٢) من الجدير بالإشارة أن التكامل فى المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة : الأول يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد (عناصره ومستوياته) ، والثانى يشير إلى تكامله مع منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل تفرضة طبيعة هذه الرؤية ، والثالث أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة من المفاهيم بمفردة فمفهوم الأمر والنهى عن المنكر ، يشمل كل معروف أو منكر فى الشرع حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها ، الرابع : ارتباط كل منظومة المفاهيم بقصد أساس وهو "التوحيد" .

(٣) الشيخ أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٨م ، مجلد (١) ، ص ٤٨٣– ٤٨٥.

محدداته بمعان كثيرة أخرى تسهم فى تحديده وتفسيره مثل : الإصلاح – الإحياء – التغيير – النور والتنوير .....الخ[1] ، بل أنه من المهم فى هذا المقام أن نشير إلى مفهوم التجديد ذاته تعكسه روح الشريعة ذاتها وطبيعتها ، ذلك أن سماتها الأساسية تؤكد على عملية التجديد وضرورتها مثل : صلاحية الشريعة للزمان والمكان – وطبيعة الرسالة الخاتمة والتى تؤكد على صفة الأبدية والخلود مما جعلها تفصل فيما لا يتغير بينما تجمل ما يتغير ، اشتملت على مجموعة من المبادئ الكلية والنظامية الثانية والحاكمة على اجتهاد بشرى بتحرى المقاصد الشرعية وأصول الشريعة .

بل أن حال الابتلاء التى خوطب بها المؤمنين مراراً وتكراراً كانت فى جوهرها عملية تجديد وترسيخ للإيمان[2] .وكذلك حال التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الاندراس إنما يعبر عن فكرة التجديد[3] ، وأخيرا حال التوبة والتى قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصى ليست إلا تجديدا بإستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على المصالح وتكريسه ويترك فيها المعاصى والذنوب[4]

وإذا كان نسق الشريعة يؤكد على فكرة التجديد ويجعلها إحدى خصائصها وسماتها، فإن السنة النبوية الصحيحة – والتى تعد جزءًا لا يتجزأ من الوحى – قد أشارت بصورة مباشرة إلى مفهوم التجديد من خلال الحديث النبوى "إن الله يبعث على رأس كل مائة من يجدد لهذه الأمة دينها"[5] .

وأهم ما يشير إليه الحديث ذلك التواصيل والاستمرارية وحقيقة التجدد الذاتى فى الأمة بالعودة إلى الأصول والتفاعل مع مبادئها ومقاصدها فى حركة الحياة : فكرا وتقلما وحركة .

---

(٤) محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د. ت ، ص ١٦٥.

(١) انظر هذه المفاهيم داخل الباب الثانى من هذه الدراسة .

(٢) ابن قيم الجوزية ، حكمة الابتلاء ، القاهرة : دار الكلمة الطيبة ، ط ٢ ، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م ، ص ٤٠ – ٤٢

(٣) يؤكد على هذا المعنى سعيد حوى حيث يقول : "أن فكرة التجديد هذه توحى أن هناك معانى تغفل أو تنسى أو تندرس . ومن ههنا نقول : أن هناك معانى فى عصرنا تحتاج إلى تذكر .. وتذكير ، انظر : سعيد حوى كى لانمضى بعيداً عن احتياجات العصر ، القاهرة ، دار السلام للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ ، ص٣ .

(٤) انظر فى هذا المعنى : أبو حامد الغزالى ، التوبة إلى الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة مكتبة القرآن ، ص ٢١.

(٥) رواه أبو داود فى كتاب الملاحم عن أبى هريرة مرفوعا .

يظاهر هذا الفهم الحديث النبوى الذى يؤكد أنه "لا تزال طائفة من أمتى قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم ظاهرون على الناس"(١) .

بل يحدد النبى ﷺ طبيعة هذه المهمة التجديديه فى حديث آخر "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"(٢) .

ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية ، كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة(٣).

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فيهم "من أحيا سنة من سنتى قد أميتت بعدى فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيء(٤) .

فالإحياء جوهره الاستجابة ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾(٥) . وقد أوضح النبى ﷺ أقسام الخلائق بالنسبة إلى الاستجابة لدعوته وما بعث به من الهدى فى قوله ﷺ : "مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم : كمثل غيث أصاب أرضًا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير . وكانت منها أجادب أمكست الماء فسقى الناس وزرعوا ، وأصاب طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من فقه فى الدين فنفعه ما بعثنى الله به، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذى أرسلت به(٦).

وعلى هذا تشكل الأصول الإسلامية (قرآنا وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشروط المعتبرة شرعا ، وبلا تكلف فى هذا المقام يمكن للباحث أن يُعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم الشرعية(٧) والذى يجب عدم التفريط به أوفيه ، اسماً ومعنى ودلالة .

وهذه الرؤية تفترض مجموعة من القواعد الأساسية :

١ - ضرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنا وسنه من حيث دلالاتها وحدودها

---

(١) رواه مسلم فى كتاب الامارة .

(٢) رواه البيهقى .

(٣) "إن أمتى لا تجتمع على ضلالة" رواه الترمذى وابن ماجه .

(٤) رواه ابن ماجه والترمذى .

(٥) الأنفال / ٢٤ .

(٦) انظر هذا الحديث وشرحا طيبا فى : -

ابن قيم الجوزية ، زاد المهاجر إلى ربه ، تقديم : د. محمد جميل غازى ، جدة : مكتبة المدنى ، د. ت ، ص٤٣-٤٥ .

(٧) عبد الله كنون ، مفاهيم إسلامية ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٦٤ ، ص ١٢ - ١٧ (التجديد فى الدين مفهوم شرعى محدود).

ومقاصدها (الإحياء – التجديد – الإصلاح – التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها .

٢ – ضرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط بها من مفاهيم مثل البدعة والإحداث فى الشريعة .

٣ – تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما مثل : التحديث – التنمية – التقدم .. إلخ .

٤ – مراجعة الكثير من المفاهيم المعاصرة والتى انتشرت فى الواقع الإسلامى والتحرز فى استخدامها مثل : النهضة – والصحوة واليقظة والبعث ... إلخ.

وفى هذا السياق والذى يشير إلى فوضى الألفاظ وتعدد المفاهيم الدالة على عملية التجديد ، يؤكد الباحث ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التى وردت شرعا لأنها محددة المعانى والدلالات كما يصعب التلبيس بصددها ، وذلك حتى لا تختلط الأمور والألفاظ والتوجهات فيطلق اللفظ ويراد به غيره بل وربما نقيضه.

فإذا كان التجديد لا يعنى تقليدا بلا بينة ، فإنه لا يعنى تبديدا للشرع تحت أى مسمى كان ، كما أنه يجب الا ينصرف معنى التجديد فى هذا السياق إلى معانى التجديد فى الدين والشرع ذاته بل هو فى حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه .

هـ – التجديد الحضارى والعملية الاجتهادية

التقليد والتجديد الحضارى : –

يعتبر التقليد : جوهر الأزمة الفكرية والحضارية للأمة خاصة إذا مافهمنا التقليد بمعناه الشامل الذى يترك دلالات سلبية على حضارة الأمة وحركة تجديدها وإحيائها .

ذلك أن التقليد فى جوهرة حال مضاد للحضارة سواء كان التقليد من داخل أو التقليد لخارج ذلك أن نفسية التقليد تتسم بمجموعة من السمات المتشابكة أهمها : –

الغفلة ، وقسوة القلب ، والتعصب ، والسطحية ، وعدم تحمل المسئولية ، وجمود الحركة الحضارية ، وشلل للفعل الحضارى ، الإتكال ، والاستسهال ، وعقلية الاستهلاك ، وسيادة عقلية التردية ، والمحاكاة بلا وعى ، أشبه بتقليد القردة واستمرار الجهل لا العمل للتخلص منه ، وتكريس نفسية العبيد ، وحركة القطيع ، وفقدان الفعل والمبادرة ، وتراكم الفساد .

خلاصة القول أن التقليد مضاد ومناقض لعملية التجديد الحضارى بل هو أعدى

أعدائها وإن عملية التجديد يجب أن تأخذ على عاتقها كخطوة سلبية هدمية أن تهدم تلك العقلية باحثة عن عواملها والقضاء على جذورها وأن تعيد تشكيل العقل المسلم حتى يمارس الحركة الواعية المؤذنة بالعقل والفاعلية والاجتهاد المستمر والشورى الدائمة والتجديد الحضارى وأكدنا فى فصل ثان أن عقلية التقليد قد أورثت مجموعة من القضايا الخطيرة أهمها على الإطلاق ذلك الفصام بين الوحى والعقل وكأنهما متضادان لا يمكن الجمع بينهما ، وهو أمر أثر بدورة فى تكريس عقلية التقليد لأنها لم تفقه حقيقة الوحى ومقاصده بالاجتهاد العقلى وفق الضوابط الشرعية والحدود المنهجية التى وضعها علماء الأصول ، كما أنها لم تقمع دور العقل فإن ما عن وظيفة فى الفقه والتدبر والاجتهاد، وإما تركت له العنان بلا حد من شرع ولا ضبط من وحى فبرزت عقلية التقليد فى إتباع الهوى والشهوة والغرض .

وكافة التوجهات التى فصمت بين الوحى والعقل بإقالة أحدهما خرجت عن حد الاجتهاد واحدة بالاقتصار على مجرد الترديد والأخرى مارست التبديد إلى أقصى درجة اتباعا للهوى والشهوة . فالاجتهاد عملية حضارية لا يمكن تصورها إلا بأداتها الأساسية العقل، ولكن ليس مطلق العقل ولكن العقل المهتدى القادر على السير وفق قواعد الاستخلاف واستلهام المقاصد . مرتكزا على قاعدة من التوحيد وقاصدا مرضاة الله ، وذلك من خلال توظيف كل ملكاته التى وهبها الله رب العالمين سبحانه تكريما على الخلق أجمعين وأهمها وأولها العقل ، وحتى يترجم الوحى - مبادئ وقيم ومقاصد - إلى واقع معاش وبناء حضارة وتجديد أمة وإحياء شرعة ودين . وتصحيح النظرة للعلاقة بين الوحى والعقل وضبط هذه العلاقة وفق قواعد الشرع المعتبرة إنما يعتبر مدخل لا غنى عنه وضابط كلى للعملية الاجتهادية لاتسلم فى مبتداها فضلا عن غايتها - إذا ما أهملت ذلك - عن خطأ التقصير الذى لايندرج تحت الخطأ المترتب على اجتهاد مع بذل أقصى الوسع دون تقصير ينال عن اجتهاده أجر ويعفى فيه عن خطئه .

الاجتهاد أصل والتقليد طارئ :

ومن هنا كان الحديث عن الاجتهاد باعتباره القاعدة والذى استبدل بقاعدة جامدة متصلة من التقليد اسقمت نظرة الأمة بكل فصائلها لكل قضاياها بل حوّلت كثيراً من حلولها إلى جزء من الأزمة ، وبددت جهودا اجتهادية لا لعدم صحتها ولكن لعدم كفايتها للانتصار على حالة التقليد التى ترتب بأطنابها فى جسد الأمة ، ومن هنا فبقدر سيادة التقليد وتغلغله يجب مواجهة حركة اجتهادية شاملة وفاعلة تستطيع مواجهة عقلية التقليد وتحل محلها من ناحية ، وتواجة قضايا الأمة التى تراكمت وكافة القضايا المستحدثة بما تستحق من اهتمام واجتهاد حتى لا تدع للتقليد مجالا ينفذ إليه من ناحية أخرى ولا شك أن المهمتين السلبية والإيجابية من الخطورة بمكان ومن الصعوبة أيضاً وهو ما يتطلب إشاعة مفهوم

الاجتهاد لا باعتباره عملية فقهية تقنينية أو فتوى لوقائع فردية بل باعتباره عملية ذهنية وحضارية شاملة تُشمل كل قضائل الأمة تعيد النظر فى وظيفة الفقة وعالم الإنسانيات والعلوم الاجتماعية وتعيد تربية العامى بما يؤهله على المدى الطويل لأن يمارس الاجتهاد بعد تملكه المكنات واتصافه بالشروط اللازمة للقيام به . وهذا فى حقيقة الأمر عودة إلى أصل وهو الاجتهاد ، ورد لأمر أول كان عليه عهد النبوة والخلافة الراشدة .

والاجتهاد كعملية حضارية ، إنما يعتبر حالة حضارية فى مواجهة عقلية التقليد، تفترض من الشمول وترتكز على النظر الكلى القائم على استلهام المقاصد وتجريد القواعد والبحث عن وجوه المصالح الشرعية لا تباعها والاجتهاد فى ذلك ، وعن مناحى المفاسد لاجتنابها والاجتهاد فى ذلك أيضا .

وهى ترى أن تشابك قضايا الأمة وتداخلها وامتداد مساحتها حتى تغطى مساحات معرفية واسعة لم يعد الفقه وبما يمتلكه من أدوات قادر على التعامل معها - وحده ودون مساعدة من علماء فى مختلف مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية (علوم الأمة) وهذا لا شك شأن القضايا الحضارية .

ومن ثم فإن هذا النهج من التفكير والفهم يقودنا حتماً إلى ضرورة الربط بين كل تلك الأطروحات مكان التجديد الحضارى بين الاجتهاد والتقليد سواء فى كلياتها أو تفريعاتها بقضية التجديد الحضارى ، فلا نخرج من التقليد كحالة حضارية ومناقضة للحضارة إلا بالتجديد الحضارى الذى يحقق من الحضارة معناها فى الحضور رافضا عقلية التقليد التى فرضت على هذه الأمة الغياب الحضارى فترة طويلة من الزمن ، فالتجديد قرين الحضور والشهود الحضارى ، والتقليد قرين الشلل والغياب الحضارى .

ولا يمكن أن تمتلك عملية التجديد الحضارى مضمونها المتميز إلا باهتمامها بضبط العلاقة بين العقل والوحى حتى لا تضطرب الأمور فيصير تجديدا نابعاً من خارج (التقليد للغرب) أو تجديدا مرتداً للماضى لمحاولة إعادته فى الزمان الحاضر بكل شكلياته وأشكاله (تقديس التراث) ، ولكنها تعنى أن العقل مناط تكريم الإنسان وأساس تحمله للأمانة وقاعدة للتكليف والالتزام بقواعد الاستخلاف .

والاجتهاد كعملية حضارية شاملة تؤكد حضورها الدائم فى كل مرحلة أو كل قضية تتعلق بعملية التجديد الحضارى وضرورة التفكير فيها وبمتطلباتها وبحلولها .

التجديد الحضارى إذن فى خلاصته يواجه مناقضه وهو التقليد ، ويجد تميزه فى الوعى بحقيقة العلاقة بين العقل والوحى ، ويجد أهم وسائله فى الاجتهاد بمفهومه الحضارى الشامل، وهو فى كل هذا يهدف إلى بناء أمة وعمارة حضارة وإحياء شرعه.

ز- التجديد : نظرة مقارنة

إن الربط بين فكرة التجديد والنسق المعرفى المرتبط بالغرب ورؤاه المختلفة والمتنوعة والرؤية الإسلامية تتيح للنظرة المقارنة أبعادا جديدة فى التناول والتحليل ، فحيث يعتبر النسق المعرفى الغربى وتكونه محصلة لخبرة تاريخية بدأت إرهاصاتها بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة من جانب وسلطة المعرفة والعلم والعقل من جانب آخر ، ساهم فى إذكاء الصراع ممارسات الكنيسة التى دفعت الجانب الآخر باسم التجديد البحث عن مصدر جديد لسلطة مرجعية يضرب به سلطان الكنيسة متجاوزا ليس الكنيسة فحسب بل كل الأطروحات الدينية فتجاوز المؤسسة والدين ذاته باسم التجديد ، بينما يعد النسق الموحى الإسلامى محصلة للتفاعل بين مصدرين للمعرفة كتاب الوحى وكتاب الكون بكل امتداداته وهو ماعكس مفهوماً متميزا للتجديد .

• التجديد والمفهوم الغربى (رؤية عامة) :

كما أكدنا من قبل فإن قضية التجديد من القضايا ذات الطبيعة الفكرية والإنسانية العامة ، بحيث لا تخلو جماعة بشرية ، أو مذهب فكرى من تصور ما لهذه العملية .

وصارت من القضايا الأساسية مع تصاعد عصر الأيديولوجيات والعقائد الفكرية والسياسية . ولذا أفردت كل فلسفة بحثاً أو أكثر من مباحثها لبيان رؤيتها فى فكرة التجديد، إن لم يكن بهذا المسمى ذاته ، فبمسميات قريبة منها مثل : -

التغيير - التقدم - التطور - الحداثة - حركة التاريخ - تطور المجتمعات - الثورة - إلخ .

والتبديل ، والإنحياز لكل جديد أياً كان مضمونه ومحتواه ، ونبذ القديم أياً كانت صحته وصلاحيته .

هذه الرؤية الأخيرة هى التى عبر عنها الفكر الغربى فى فهمه لفكرة التجديد ، والتى سيطرت عليها فكرة "الخلاص" ، والتى تقوم على أساس تجاوز الراهن ، ونبذ النظام القائم ولذلك تراوح الفكر الغربى - فى معظمه - بين فكرتين أساسيتين : -

الأولى : لا ترى عملية التجديد والتغيير إلا بمنظور التكيف فى إطار فهمها الخاص لنسبية القيم والتى لا تلقى بالاً للعلاقة بين الثابت والمتغير ، إذا تعتبر أن كل شأن أو قيمة يصيبها التبدل والتحول ، وإن على الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف فى محاولة للتجديد والتوازن المفقود ، أو البحث عن التوازن الأمثل للمجتمع . أما قواعد هذا التوازن ، وحدوده ، وغاياته ومقاصده فإنها من المجالات التى لم تلق اهتماما يذكر من هذا الفريق .

ويبدو لنا أن هذا التوجه نابع من رؤية للإنسان والكون والحياة تختلف بشكل قاطع مع الرؤية الإسلامية .

أما الفكرة الثانية فإنها تعالج إيمانها بعملية التجاوز المستمرة من خلال مفهوم الثورة والذى يشير إلى التغيير الجذرى والإنقلاب فى وضعية المجتمع .

وهى فى هذا تنطلق من فكرة الخلاص أو تحقيق التوازن الأمثل - كما تراه - بالانقلابية المستمرة على الوضع القائم بكل عناصره وفى إطار فكرة الديالكتيك والصراع ، حتى يصل المجتمع إلى الخلاص للبحث عن التوازن المفقود ، وتصور اللاتاريخ ، بحيث تقف عملية التجديد والتجاوز عند هذا الحد ، مثلما أكد ماركس على مرحلة التطور الشيوعى فى المجتمع واعتبرها المرحلة التى لاتتطور ، ولاتتجاوز .

وتنطلق الفكرتان من نفس القواعد والمسلمات والأفكار فإن النظرية السلوكية أو التوازنية والنظرية الصراعية الماركسية تمثلان طبعتين متتاليتين من العلم الأوروبى فى تصورها لحقيقة التغير والتغيير ، إذ تتفقان فى المنطلق والغاية ، وتختلفان قليلا فى الوسيلة ، فالماركسية وليدة البيئة الأوروبية وتحمل مسلماتها حول الإنسان والمجتمع والكون وتنطلق من نفس المقولات المادية ، بل تعد الصياغة الطبيعية والخلاصة التلقائية لتطور العلم الأوروبى والنتيجة اللازمة لمسارة المادى .

إلا أنها جميعا تشكل إطاراً مرجعياً واحداً يقوم على أساس إجماع منهجى وآخر أيديولوجى .

وتبدو فكرة التجاوز تلك التى تسيطر على النظرة الغربية مرتبطة بالأساس بالنسق المعرفى الغربى بكل تنوعاته ومدارسه المختلفة وأهم سماته ، إذ يقوم هذا النسق المعرفى فى تطوره الأخير على نفى وجود مصدر معرفى مستقل عن المصدر المعرفى البشرى المبنى على الواقع المشاهد أو المحسوس ، وترجع هذه المسلمة إلى "إسقاط فكرة الإله" من دائرة الاعتبارات العلمية حيث لا توجد فائدة له - وفق هذا النسق المعرفى - فى النظام الفكرى، الذى يقوم فقط على الأفكار التى تقع فى نطاق العلوم التجريبية أو ينتظر منها أن تؤثر فى صلات الإنسان الاجتماعية بطريقة ملموسة . واتسمت الأيديولوجية السائدة باحلال العقل والعمل الفعال للإنسان الحديث مكان القوى الفوقية ، فى مقام المبادرة وتوجيه عملية التطور التاريخى .

وقد ولدت هذه الفكرة الأساسية أفكارا التعامل مع المحسوس ، إنكار الغيب ، حجب تأثير البعد المعنوى والقيمى أو التقليل من أثره ، العقلانية ، النسبية .

التجديد فى المفهوم الإسلامى (رؤية عامة) : -

كل هذه المنظومة الفكرية ساهمت فى انتقاد المعيار - على عكس الرؤية الإسلامية- الذى يحمل قدرا من الثبات والديمومة ، ويمكن الاحتكام إليه فى تقويم الأفكار والظواهر ومسار الحركة إلى الأبد ، لذلك فإن إحدى السمات الثانية للإتجاهات المتعددة التى تنطوى عليها الثقافة الغربية هو ذلك التجاوز النظرى والذى يفتقد المعايير الثابتة والأصول الراسخة التى تشكل القاعدة للجهد البشرى والرؤية لعملية التجديد ، مثلما يمثل النموذج المعرفى الموحى فى الفكر الإسلامى حيث تمثل أصوله وثوابته نواة الفكر البشرى وحدوده التى ينطلق منها ويدور حولها سعياً لتحقيق هذا النموذج فى الواقع البشرى وتجسيده حيا فى الزمان والمكان .

وعلى هذا يكتسب مفهوم التجديد فى الرؤية الإسلامية معنى متميزا ، يعنى العودة إلى الأصول وإحيائها فى حياة الإنسان المسلم بما يمكن من إحياء ما اندرس ، وتقويم ما انحرف ومواجهة الحادثات والوقائع المتجددة دائما وأبداً من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهى المستمر "بالقراءة" ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق﴾ ، ولكن لا يعنى خلاصا بالمفهوم الغربى أو تجاوزا أو تبديلا أو انقلابا شاملا لوضعية المجتمع

على هذا فإن التجديد فى الرؤية الإسلامية لا يتقبل مطلق الجديد أويرفض مطلق القديم ، كما أنه لا يرفض مطلق الجديد أو ينتقل مطلق القديم ، إنه دائماً يتحرك من نقطة ثابتة يعود إليها ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية ، يرتبط بأصل ثابت قادر على العطاء المتجدد خلال التفاعل البشرى والمطلق والنسبى من خلال تقديمة لعلاقة واضحة بينهما بينة الأسس مستلهمة المقاصد .

(٥) خاتمة :

نستطيع القول أن مفهوم التجديد فى كل من النسق المعرفى الإسلامى والنسق المعرفى الغربى يشكل ما يمكن أن نطلق عليه (المفهوم - المنظومة) ، إذ أن النظر لمفهوم التجديد تحكم فى منظومة كاملة من المفاهيم ترتبط به أو تتداعى له ، أو تختلط به ، كما أن محورية هذا المفهوم فى كلا النسقين المعرفين (الغربى والإسلامى) جعل من اختلال المفهوم الأساس التجديد "سواء فى اللفظ" "أم فى المعنى" يتبعه بالضرورة اختلال المفاهيم الفرعية التابعة له (الاجتهاد - التغير - التراث - التنمية - التحديث... الخ) .

ومن هنا تميز بناء هذا المفهوم ومنهجية عمارته عن مجموعة المفاهيم الأخرى التى لاتقع على نفس المستوى ، فكان من الضرورة التعرض لأهمية مفهوم التجديد لاعتبارات القدرةالعلمية والأساسية فى موضوع التجديد.

وفى سياق متلازم بين النسق المعرفى الغربى والإسلامى كان من الضرورى بيان أثر اختلال معانى التجديد فى اختلال المنظومات الفكرية والثقافية والحضارية سواء تعلق الأمر بمفاهيم أقرب إلى النظر مثل (الاجتهاد – الجدة – المعاصرة – القدم الأصالة– الحداثة – التقليد – السلفية – الاتباع – التراث – التقريب والعلمانية والعقلانية والتنوير واليسار...إلخ) مع ضرب مثال تفصيلى خاص بمفهوم التغريب هذا من ناحية . أو سواء تعلق الأمر بمفاهيم أقرب ما تكون إلى الحركة الحضارية والتأثير عليها وفيها مثل مفاهيم (النهضة – العلاقة بين الحضارات – التواصل الحضارى – الانفتاح الحضارى – اللحاق بالركب الحضارى – الاتجاه الإنسانى – وحدة الثقافة والحضارة . مفاهيم التقدم ، والتخلف، والتنمية ، والتحديث ، والتطور – والتبعية والتصنيع –واليقظة والصحوة والنهضة والبعث .. الخ . والتجديد والتغيير والإصلاح والإحياء) ، مع متابعة أمثلة تفصيلية لمفاهيم مثل التنمية السياسية والتحديث والتطور والتقدم ...

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
  الجزء الثانى: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
  الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في شمال أمريكا :

المكتب العربي المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامي
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicested.E6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامي
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض : ١١٥٣٤
تليفون: 0818-465-1 (966)
فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون: 639992-6 (962)
فاكس: 611420-6 (962)

لبنان :

المكتب العربي المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (7-212)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 9520-340 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة؛ كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

يتحرك العالم الآن نحو ما يسمى بالتحول النماذجي ، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة فيما مضى إبان ما سمي بمرحلة الحداثة تلك المرحلة التي اتسمت بسيادة النموذج التطوري الخطي الحتمي ، وانتشار مفاهيم التقدم والتنمية والريادة وغيرها من مفاهيم تطرح الزيادة الكمية والعلوم الطبيعية بوصفها النموذج المحتذى .

لم تعد تلك النظريات الراسخة تمثل قناعات حقيقية لدى العديد من الباحثين، لقد انهارت المنظومات المفاهيمية التابعة لهذه النظريات ، ازداد الشك فيما دعي قبلاً بالعلم والمنهج العلمي وفي يقينيته وفي حتميته .

في هذا الكتاب يقدم المعهد العالمي للفكر الإسلامي رؤية مفاهيمية جديدة، تبلورت من خلال رحلة طويلة استمرت اكثر من سنتين ، رحلة تخللتها مناقشات وأبحاث وخلافات ونكسات ومقابلات مستمرة بين أفراد مجموعة المفاهيم .

تنطلق هذه الرؤية من أرضية معرفية إسلامية تجعل التوحيد نبراسها والمسؤولية شعارها .

تطرح الرؤية آليات عديدة لتقويض المفاهيم القديمة ولبناء مفاهيم جديدة، يأتي هذا من خلال استكشاف مجالات متعددة ورؤى أخرى وعلو

هذا الكتاب رحلة بحث واستكشاف تحاول تقديم رؤية الأنا ا

تزعم أنها تقدمها ، وتحاول أيضاً استكشاف رؤية الآخر في تعدديته